HISTORIA DE LA LOCURA EN LA ÉPOCA CLÁSICA

MICHEL FOUCAULT



Clásico entre los clásicos modernos, este ensayo construye una historia de la razón a partir de la historia de la locura, buscando en ambas las constantes que definen su entorno cultural. Este hecho, que modifica profundamente el perfil interior de la experiencia occidental, es el objeto de la mirada de Michel Foucault.



Michel Foucault

Historia de la locura en la época clásica

ePub r1.2
Titivillus 09.11.2019

Título original: *Histoire de la folie à l’âge classique*
Michel Foucault, 1964
Traducción: Juan José Utrilla
Retoque de cubierta: Gonzalez

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1



Índice de contenido

PRÓLOGO

Para este libro ya viejo debería yo escribir un nuevo prólogo. Mas confieso que la idea me desagrada, pues, por más que yo hiciera, no dejaría de querer justificarlo por lo que era y de reinscribirlo, hasta donde pudiera, en lo que acontece hoy. Posible o no, hábil o no, eso no sería honrado. Sobre todo, no sería conforme a como, en relación a un libro, debe ser la reserva de quien lo ha escrito. Se produce un libro: acontecimiento minúsculo, pequeño objeto manuable. Desde entonces, es arrastrado a un incesante juego de repeticiones; sus «dobles», a su alrededor y muy lejos de él, se ponen a pulular; cada lectura le da, por un instante, un cuerpo impalpable y único; circulan fragmentos de él mismo que se hacen pasar por él, que, según se cree, lo contienen casi por entero y en los cuales finalmente, le ocurre que encuentra refugio; los comentarios lo desdoblan, otros discursos donde finalmente debe aparecer él mismo, confesar lo que se había negado a decir, librarse de lo que ostentosamente simulaba ser. La reedición en otro momento, en otro lugar es también uno de tales dobles: ni completa simulación ni completa identidad.

Grande es la tentación, para quien escribe el libro, de imponer su ley a toda esa profusión de simulacros, de prescribirles una forma, de darles una identidad, de imponerles una marca que dé a todos cierto valor constante. «Yo soy el autor: mirad mi rostro o mi perfil; esto es a lo que deben parecerse todas esas figuras calcadas que van a circular con mi nombre; aquellas que se le aparten no valdrán nada; y es por su grado de parecido como podréis juzgar del valor de las demás. Yo soy el nombre, la ley, el alma, el secreto, el equilibrio de todos esos dobles míos». Así se escribe el prólogo, primer acto por el cual empieza a establecerse la monarquía del autor, declaración de tiranía: mi intención debe ser vuestro precepto, plegaréis vuestra lectura, vuestros análisis, vuestras críticas, a lo que yo he querido hacer. Comprended bien mi modestia: cuando hablo de los límites de mi empresa, mi intención es reducir vuestra libertad; y si proclamo mi convicción de no haber estado a la altura de mi tarea, es porque no quiero dejaros el privilegio de oponer a mi libro el fantasma de otro, muy cercano a él, pero más bello. Yo soy el monarca de las cosas que he dicho y ejerzo sobre ellas un imperio eminente: el de mi intención y el del sentido que he deseado darles. Yo quiero que un libro, al menos del lado de quien lo ha escrito, no sea más que las frases de que está hecho; que no se desdoble en el prólogo, ese primer simulacro de sí mismo, que pretende imponer su ley a todos los que, en el futuro, podrían formarse a partir de él. Quiero que este objeto-acontecimiento, casi imperceptible entre tantos otros, se re-copie, se fragmente, se repita, se imite, se desdoble y finalmente desaparezca sin que aquél a quien le tocó producirlo pueda jamás reivindicar el derecho de ser su amo, de imponer lo que debe decir, ni de decir lo que debe ser. En suma, quiero que un libro no se dé a sí mismo ese estatuto de

texto al cual bien sabrán reducirlo la pedagogía y la crítica; pero que no tenga el desparpajo de presentarse como discurso: a la vez batalla y arma, estrategia y choque, lucha y trofeo o herida, coyuntura y vestigios, cita irregular y escena respetable.

Por eso, a la demanda que se me ha hecho de escribir un nuevo prólogo para este libro reeditado, sólo he podido responder una cosa: suprimamos el antiguo. Eso sería lo honrado. No tratemos de justificar este viejo libro, ni de re-inscribirlo en el presente; la serie de acontecimientos a los cuales concierne y que son su verdadera ley está lejos de haberse cerrado. En cuanto a novedad, no finjamos descubrirla en él, como una reserva secreta, como una riqueza antes inadvertida: sólo está hecha de las cosas que se han dicho acerca de él, y de los acontecimientos a que ha sido arrastrado.

Me contentaré con añadir dos textos: uno, ya publicado, en el cual comento una frase que dije un poco a ciegas: «la locura, la falta de obra»; el otro inédito en Francia, en el cual trato de contestar a una notable crítica de Derrida.

—Pero ¡usted acaba de hacer un prólogo!

—Por lo menos es breve

MlCHEL FOUCAULT

PRIMERA PARTE

I. «STULTIFERA NAVIS»

AL FINAL de la Edad Media, la lepra desaparece del mundo occidental. En las márgenes de la comunidad, en las puertas de las ciudades, se abren terrenos, como grandes playas, en los cuales ya no acecha la enfermedad, la cual, sin embargo, los ha dejado estériles e inhabitables por mucho tiempo. Durante siglos, estas extensiones pertenecerán a lo inhumano. Del siglo XIV al XVII, van a esperar y a solicitar por medio de extraños encantamientos una nueva encarnación del mal, una mueca distinta del miedo, una magia renovada de purificación y de exclusión.

Desde la Alta Edad Media, hasta el mismo fin de las Cruzadas, los leprosarios habían multiplicado sobre toda la superficie de Europa sus ciudades malditas. Según Mateo de París, había hasta 19 mil en toda la Cristiandad[1]. En todo caso, hacia 1266, en la época en que Luis VIII estableció en Francia el reglamento de leprosarios, se hace un censo y son más de 2 mil. Hubo 43 leprosarios solamente en la diócesis de París: se contaban entre ellos Burg-le-Reine, Corbeil, Saint-Valère, y el siniestro Champ-Pourri; estaba también Charenton. Los dos más grandes se encontraban en la inmediata proximidad de París y eran Saint-Germain y Saint-Lazare[2]: volveremos a encontrar su nombre en la historia de otra enfermedad. Después del siglo XV se hace el vacío en todas partes; Saint-Germain, desde el siguiente siglo, se vuelve una correccional para muchachas; y antes de que llegue San Vicente, ya no queda en Saint-Lazare más que un solo leproso, «el señor de Langlois, abogado en la corte civil». El leprosario de Nancy, que figura entre los más grandes de Europa, cuenta solamente con cuatro enfermos durante la regencia de María de Médicis. Según las *Mémoires* de Catel, existían 29 hospitales en Tolosa hacia el fin de la Edad Media, de los cuales siete eran leprosarios; pero a principios del siglo XVII se mencionan tres solamente: Saint-Cyprien, Arnaud-Bernard y Saint-Michel[3]. Se celebra con gusto la desaparición de la lepra: en 1635 los habitantes de Reims hacen una procesión solemne para dar gracias a Dios por haber librado a la ciudad de aquel azote[4].

Desde hacía ya un siglo, el poder real había emprendido el control y la reorganización de la inmensa fortuna que representaban los bienes inmuebles de las leproserías; por medio de una ordenanza del 19 de diciembre de 1543, Francisco I había ordenado que se hiciera un censo y un inventario «para remediar el gran desorden que existía entonces en los leprosarios»; a su vez, Enrique IV prescribió en un edicto de 1606 una revisión de cuentas, y afectó «los dineros que se conseguirían en esta búsqueda al mantenimiento de gentiles-hombres pobres y soldados baldados». El 24 de octubre de 1612 se vuelve a ordenar el mismo control, pero esta vez se decide que se utilicen los ingresos excesivos para dar de comer a los pobres[5].

En realidad, la cuestión de los leprosarios no se arregló en Francia antes del fin del siglo XVII, y la importancia económica del problema suscitó más de un conflicto.

¿No existían aún, en el año de 1677, 44 leprosarios solamente en la provincia del Delfinado[6]? El 20 de febrero de 1672, Luis XIV otorga a las órdenes de San Lázaro y del Monte Carmelo los bienes de todas las órdenes hospitalarias y militares; se les encarga administrar los leprosarios del reino[7]. Unos veinte años más tarde se revoca el edicto de 1672 y por una serie de medidas escalonadas, de marzo de 1693 a julio de 1695, los bienes de los leprosarios deberán afectarse en adelante a los otros hospitales y establecimientos de asistencia. Los pocos leprosos dispersos aún en las 1200 casas que todavía existen, serán reunidos en Saint-Mesmin, cerca de Orleáns[8]. Estas prescripciones se aplican primeramente en París, donde el Parlamento transfiere los ingresos en cuestión al Hôpital Général: el ejemplo es imitado por las jurisdicciones provinciales; Tolosa afecta los bienes de sus leprosarios al hospital de los incurables (1696); los de Beaulieu, en Normandía, pasan al Hôtel-Dieu de Caen; los de Voley son otorgados al hospital de Sainte-Foy[9]. Sólo, con Saint-Mesmin, el recinto de Ganets, cerca de Burdeos, quedará como testimonio.

Para un millón y medio de habitantes, existían en el siglo XII, en Inglaterra y Escocia, 220 leprosarios. Pero en el siglo XIV el vacío comienza a cundir; cuando Ricardo III ordena una investigación acerca del hospital de Ripon, en 1342, ya no hay ningún leproso, y el rey concede a los pobres los bienes de la fundación. El arzobispo Puisel había fundado a finales del siglo XII un hospital, en el cual, en 1434, solamente se reservaban dos plazas para leprosos, y eso si se pudiera encontrar alguno[10]. En 1348 el gran leprosario de Saint-Alban tiene solamente tres enfermos; el hospital de Rommenall, en Kent, es abandonado veinticuatro años más tarde, pues no hay leprosos. En Chatam, el lazareto de San Bartolomé, establecido en 1078, había sido uno de los más importantes de Inglaterra; durante el reinado de Isabel no tiene ya sino dos pacientes, y es suprimido finalmente en 1627[11].

El mismo fenómeno de desaparición de la lepra ocurre en Alemania, aunque quizás allí la enfermedad retroceda con mayor lentitud; igualmente observamos la conversión de los bienes de los leprosarios (conversión apresurada por la Reforma, igual que en Inglaterra) en fondos administrados por las ciudades, destinados a obras de beneficencia y establecimientos hospitalarios; así sucede en Leipzig; en Munich, en Hamburgo. En 1542, los bienes de los leprosarios de Schleswig-Holstein son transferidos a los hospitales. En Stuttgart, el informe de un magistrado, de 1589, indica que desde cincuenta años atrás no existen leprosos en la casa que les fuera destinada. En Lipplingen, el leprosario es ocupado rápidamente por incurables y por locos[12].

Extraña desaparición es ésta, que no fue lograda, indudablemente, por las oscuras prácticas de los médicos: más bien debe de ser resultado espontáneo de la segregación, así como consecuencia del fin de las Cruzadas, de la ruptura de los lazos de Europa con Oriente, que era donde se hallaban los focos de infección. La lepra se retira, abandonando lugares y ritos que no estaban destinados a suprimirla, sino a mantenerla a una distancia sagrada, a fijarla en una exaltación inversa. Lo que durará

más tiempo que la lepra, y que se mantendrá en una época en la cual, desde muchos años atrás, los leprosarios están vacíos, son los valores y las imágenes que se habían unido al personaje del leproso; permanecerá el sentido de su exclusión, la importancia en el grupo social de esta figura insistente y temible, a la cual no se puede apartar sin haber trazado antes alrededor de ella un círculo sagrado.

Aunque se retire al leproso del mundo y de la comunidad de la Iglesia visible, su existencia, sin embargo, siempre manifiesta a Dios, puesto que es marca, a la vez, de la cólera y de la bondad divinas. «Amigo mío —dice el ritual de la iglesia de Vienne —, le place a Nuestro Señor que hayas sido infectado con esta enfermedad, y te hace Nuestro Señor una gran gracia, al quererte castigar por los males que has hecho en este mundo». En el mismo momento en que el sacerdote y sus asistentes lo arrastran fuera de la Iglesia *gressu retrogrado*, se le asegura al leproso que aún debe atestiguar ante Dios. "Y aunque seas separado de la Iglesia y de la compañía de los Santos, sin embargo, no estás separado de la gracia de Dios". Los leprosos de Brueghel asisten de lejos, pero para siempre, a la ascensión del Calvario, donde todo un pueblo acompaña a Cristo. Y testigos hieráticos del mal, logran su salvación en esta misma exclusión y gracias a ella: con una extraña reversibilidad que se opone a la de los méritos y plegarias, son salvados por la mano que no les es tendida. El pecador que abandona al leproso en su puerta, le abre las puertas de la salvación. "Por que tengas paciencia en tu enfermedad; pues Nuestro Señor no te desprecia por tu enfermedad, ni te aparta de su compañía; pues si tienes paciencia te salvarás, como el ladrón que murió delante de la casa del nuevo rico y que fue llevado derecho al paraíso"[13]. El abandono le significa salvación; la exclusión es una forma distinta de comunión.

Desaparecida la lepra, olvidado el leproso, o casi, estas estructuras permanecerán. A menudo en los mismos lugares, los juegos de exclusión se repetirán, en forma extrañamente parecida, dos o tres siglos más tarde. Los pobres, los vagabundos, los muchachos de correccional, y las «cabezas alienadas», tomarán nuevamente el papel abandonado por el ladrón, y veremos qué salvación se espera de esta exclusión, tanto para aquellos que la sufren como para quienes los excluyen. Con un sentido completamente nuevo, y en una cultura muy distinta, las formas subsistirán, esencialmente esta forma considerable de separación rigurosa, que es exclusión social, pero reintegración espiritual.

Pero no nos anticipemos.

El lugar de la lepra fue tomado por las enfermedades venéreas. De golpe, al terminar el siglo XV, suceden a la lepra como por derecho de herencia. Se las atiende en varios hospitales de leprosos: en el reinado de Francisco I, se intenta inicialmente aislarlas en el hospital de la parroquia San Eustaquio, luego en el de San Nicolás, que poco antes habían servido de leproserías. En dos ocasiones, bajo Carlos VIII, después en 1559, se les habían destinado, en Saint-Germain-des-Prés, diversas barracas y casuchas antes utilizadas por los leprosos[14]. Pronto son tantas que debe pensarse en

construir otros edificios «en ciertos lugares espaciosos de nuestra mencionada ciudad y en otros barrios, apartados de sus vecinos»[15]. Ha nacido una nueva lepra, que ocupa el lugar de la primera. Mas no sin dificultades ni conflictos, pues los leprosos mismos sienten miedo: les repugna recibir a esos recién llegados al mundo del horror. «Est mirabilis contagiosa et nimis formidanda infirmitas, quam etiam detestantur leprosi et ea infectos secum habitare non permittant»[16]. Pero si bien tienen derechos de antigüedad para habitar esos lugares «segregados», en cambio son demasiado pocos para hacerles valer; los venéreos, por todas partes, pronto ocupan su lugar.

Y sin embargo no son las enfermedades venéreas las que desempeñarán en el mundo clásico el papel que tenía la lepra en la cultura medieval. A pesar de esas primeras medidas de exclusión, pronto ocupan un lugar entre las otras enfermedades. De buen o de mal grado se recibe a los venéreos en los hospitales. El Hôtel-Dieu de París los aloja[17]; en varias ocasiones se intenta expulsarlos, pero es inútil: allí permanecen y se mezclan con los otros enfermos[18]. En Alemania se les construyen casas especiales, no para establecer la exclusión, sino para asegurar su tratamiento; en Augsburgo los Fúcar fundan dos hospitales de ese género. La ciudad de Nuremberg nombra un médico, quien afirmaba poder «die malafrantzos vertreiben»[19]. Y es que ese mal, a diferencia de la lepra, muy pronto se ha vuelto cosa médica, y corresponde exclusivamente al médico. En todas partes se inventan tratamientos; la compañía de Saint-Cóme toma de los árabes el uso del mercurio[20]; en el Hôtel-Dieu de París se aplica sobre todo la triaca. Llega después la gran boga del guayaco, más precioso que el oro de América, si hemos de creer a Fracastor en su *Syphilidis* y a Ulrich von Hutten. Por doquier se practican curas sudoríficas. En suma, en el curso del siglo XVI el mal venéreo se instala en el orden de las enfermedades que requieren tratamiento. Sin duda, está sujeto a toda clase de juicios morales: pero este horizonte modifica muy poco la captación médica de la enfermedad[21].

Hecho curioso: bajo la influencia del mundo del internamiento tal como se ha constituido en el siglo XVII, la enfermedad venérea se ha separado, en cierta medida, de su contexto médico, y se ha integrado, al lado de la locura, en un espacio moral de exclusión. En realidad no es allí donde debe buscarse la verdadera herencia de la lepra, sino en un fenómeno bastante complejo, y que el médico tardará bastante en apropiarse.

Ese fenómeno es la locura. Pero será necesario un largo momento de latencia, casi dos siglos, para que este nuevo azote que sucede a la lepra en los miedos seculares suscite, como ella, afanes de separación, de exclusión, de purificación que, sin embargo, tan evidentemente le son consustanciales. Antes de que la locura sea dominada, a mediados del siglo XVII, antes de que en su favor se hagan resucitar viejos ritos, había estado aunada, obstinadamente, a todas las grandes experiencias del Renacimiento.

Es esta presencia, con algunas de sus figuras esenciales, lo que ahora debemos recordar de manera muy compendiosa.

Empecemos por la más sencilla de esas figuras, también la más simbólica. Un objeto nuevo acaba de aparecer en el paisaje imaginario del Renacimiento; en breve, ocupará un lugar privilegiado: es la *Nef des Fous*, la nave de los locos, extraño barco ebrio que navega por los ríos tranquilos de Renania y los canales flamencos.

El *Narrenschiff* es evidentemente una composición literaria inspirada sin duda en el viejo ciclo de los Argonautas, que ha vuelto a cobrar juventud y vida entre los grandes temas de la mitología, y al cual se acaba de dar forma institucional en los Estados de Borgoña. La moda consiste en componer estas «naves» cuya tripulación de héroes imaginarios, de modelos éticos o de tipos sociales se embarca para un gran viaje simbólico, que les proporciona, si no la fortuna, al menos la forma de su destino o de su verdad. Es así como Symphorien Champier compone sucesivamente una *Nef des princes et des batailles de Noblesse* en 1502, y después una *Nef des Dames vertueuses* en 1503; hay también una *Nef de Santé*, junto a la *Blauwe Schute* de Jacob van Oestvoren de 1413, del *Narrenschiff* de Brandt (1497) y de la obra de Josse Bade, *Stultiferae naviculae scaphae fatuarum mulierum* (1498). El cuadro de Bosco, con seguridad, pertenece a esta flota imaginaria.

De todos estos navíos novelescos o satíricos, el *Narrenschiff* es el único que ha tenido existencia real, ya que sí existieron estos barcos, que transportaban de una ciudad a otra sus cargamentos insensatos. Los locos de entonces vivían ordinariamente una existencia errante. Las ciudades los expulsaban con gusto de su recinto; se les dejaba recorrer los campos apartados, cuando no se les podía confiar a un grupo de mercaderes o de peregrinos. Esta costumbre era muy frecuente sobre todo en Alemania; en Nuremberg, durante la primera mitad del siglo XV, se registró la presencia de 62 locos; 31 fueron expulsados; en los cincuenta años siguientes, constan otras 21 partidas obligatorias; ahora bien, todas estas cifras se refieren sólo a locos detenidos por las autoridades municipales[22]. Sucedía frecuentemente que fueran confiados a barqueros: en Francfort, en 1399, se encargó a unos marineros que libraran a la ciudad de un loco que se paseaba desnudo; en los primeros años del siglo XV, un loco criminal es remitido de la misma manera a Maguncia. En ocasiones los marineros dejan en tierra, mucho antes de lo prometido, estos incómodos pasajeros; como ejemplo podemos mencionar a aquel herrero de Francfort, que partió y regresó dos veces antes de ser devuelto definitivamente a Kreuznach[23]. A menudo, las ciudades de Europa debieron ver llegar estas naves de locos.

No es fácil explicar el sentido exacto de esta costumbre. Se podría pensar que se trata de una medida general de expulsión mediante la cual los municipios se deshacen de los locos vagabundos; hipótesis que no basta para explicar los hechos, puesto que ciertos locos son curados como tales, luego de recibidos en los hospitales, ya antes de que se construyeran para ellos casas especiales; en el Hôtel-Dieu de París hay yacijas reservadas para ellos en los dormitorios[24]; además, en la mayor parte de las ciudades de Europa, ha existido durante toda la Edad Media y el Renacimiento un lugar de

detención reservado a los insensatos; así, por ejemplo, el Châtelet de Melun [25] o la famosa Torre de los Locos de Caen[26]; el mismo objeto tienen los innumerables *Narrtürmer* de Alemania, como las puertas de Lübeck o el Jungpfer de Hamburgo[27]. Los locos, pues, no son siempre expulsados. Se puede suponer, entonces, que no se expulsaba sino a los extraños, y que cada ciudad aceptaba encargarse exclusivamente de aquellos que se contaban entre sus ciudadanos. ¿No se encuentran, en efecto, en la contabilidad de ciertas ciudades medievales, subvenciones destinadas a los locos, o donaciones hechas en favor de los insensatos[28]? En realidad el problema no es tan simple, pues existen sitios de concentración donde los locos, más numerosos que en otras partes, no son autóctonos. En primer lugar, se mencionan los lugares de peregrinación: Saint-Mathurin de Larchant, Saint-Hildevert de Gournay, Besançon, Gheel; estas peregrinaciones eran organizadas y a veces subvencionadas por los hospitales o las ciudades[29]. Es posible que las naves de locos que enardecieron tanto la imaginación del primer Renacimiento, hayan sido navíos de peregrinación, navíos altamente simbólicos, que conducían locos en busca de razón; unos descendían los ríos de Renania, en dirección de Bélgica y de Gheel; otros remontaban el Rin hacia el Jura y Besançon.

Pero hay otras ciudades, como Nuremberg, que no eran, ciertamente, sitios de peregrinación, y que reúnen gran número de locos, bastantes más, en todo caso, que los que podría proporcionar la misma ciudad. Estos locos son alojados y mantenidos por el presupuesto de la ciudad, y sin embargo, no son tratados; son pura y simplemente arrojados a las prisiones[30]. Se puede creer que en ciertas ciudades importantes —lugares de paso o de mercado— los locos eran llevados en número considerable por marineros y mercaderes, y que allí se «perdían», librando así de su presencia a la ciudad de donde venían. Acaso sucedió que estos lugares de «contraperegrinación» llegaran a confundirse con los sitios a donde, por el contrario, los insensatos fueran conducidos a título de peregrinos. La preocupación de la curación y de la exclusión se juntaban; se encerraba dentro del espacio cerrado del milagro. Es posible que el pueblo de Gheel se haya desarrollado de esta manera, como un lugar de peregrinación que se vuelve cerrado, tierra santa donde la locura aguarda la liberación, pero donde el hombre crea, siguiendo viejos temas, un reparto ritual.

Es que la circulación de los locos, el ademán que los expulsa, su partida y embarco, no tienen todo su sentido en el solo nivel de la utilidad social o de la seguridad de los ciudadanos. Hay otras significaciones más próximas a los ritos, indudablemente; y aún podemos descifrar algunas huellas. Por ejemplo, el acceso a las iglesias estaba prohibido a los locos[31], aunque el derecho eclesiástico no les vedaba los sacramentos[32]. La Iglesia no sanciona al sacerdote que se vuelve loco; pero en Nuremberg, en 1421, un sacerdote loco es expulsado con especial solemnidad, como si la impureza fuera multiplicada por el carácter sagrado del personaje, y la ciudad toma de su presupuesto el dinero que debe servir al cura como

viático[33]. En ocasiones, algunos locos eran azotados públicamente, y como una especie de juego, los ciudadanos los perseguían simulando una carrera, y los expulsaban de la ciudad golpeándolos con varas[34].

Señales, todas éstas, de que la partida de los locos era uno de tantos exilios rituales.

Así se comprende mejor el curioso sentido que tiene la navegación de los locos y que le da sin duda su prestigio. Por una parte, prácticamente posee una eficacia indiscutible; confiar el loco a los marineros es evitar, seguramente, que el insensato merodee indefinidamente bajo los muros de la ciudad, asegurarse de que irá lejos y volverlo prisionero de su misma partida. Pero a todo esto, el agua agrega la masa oscura de sus propios valores; ella lo lleva, pero hace algo más, lo purifica; además, la navegación libra al hombre a la incertidumbre de su suerte; cada uno queda entregado a su propio destino, pues cada viaje es, potencialmente, el último. Hacia el otro mundo es adonde parte el loco en su loca barquilla; es del otro mundo de donde viene cuando desembarca. La navegación del loco es, a la vez, distribución rigurosa y tránsito absoluto. En cierto sentido, no hace más que desplegar, a lo largo de una geografía mitad real y mitad imaginaria, la situación *liminar* del loco en el horizonte del cuidado del hombre medieval, situación simbolizada y también realizada por el privilegio que se otorga al loco de estar *encerrado* en las *puertas* de la ciudad; su exclusión debe recluirlo; si no puede ni debe tener como *prisión* más que el mismo *umbral*, se le retiene en los lugares de paso. Es puesto en el interior del exterior, e inversamente. Posición altamente simbólica, que seguirá siendo suya hasta nuestros días, con sólo que admitamos que la fortaleza de antaño se ha convertido en el castillo de nuestra conciencia.

El agua y la navegación tienen por cierto este papel. Encerrado en el navío de donde no se puede escapar, el loco es entregado al río de mil brazos, al mar de mil caminos, a esa gran incertidumbre exterior a todo. Está prisionero en medio de la más libre y abierta de las rutas: está sólidamente encadenado a la encrucijada infinita. Es el Pasajero por excelencia, o sea, el prisionero del viaje. No se sabe en qué tierra desembarcará; tampoco se sabe, cuándo desembarca, de qué tierra viene. Sólo tiene verdad y patria en esa extensión infecunda, entre dos tierras que no pueden pertenecerle[35]. ¿Es en este ritual y en sus valores donde encontramos el origen del prolongado parentesco imaginario, cuya existencia podemos comprobar sin cesar en la cultura occidental? ¿O es, inversamente, ese parentesco, el que, desde el comienzo de los tiempos determina, y luego fija el rito del embarco? Una cosa podemos afirmar, al menos: el agua y la locura están unidas desde hace mucho tiempo en la imaginación del hombre europeo.

Ya Tristán, disfrazado de loco, se había dejado arrojar por los barqueros en la costa de Cornuailles. Y cuando se presenta en el castillo del rey Marco, nadie lo reconoce, nadie sabe de dónde viene. Pero dice demasiadas cosas extrañas, familiares y lejanas; conoce demasiado los secretos de lo bien conocido, para no ser de otro

mundo, muy próximo. No viene de la tierra sólida, de sólidas ciudades, sino más bien de la inquietud incesante del mar, de los caminos desconocidos que insinúan tantos extraños sabores, de esa planicie fantástica, revés del mundo. Isolda es la primera en darse cuenta de que aquel loco es hijo del mar, de que lo han arrojado allí marineros insolentes, señal de futuras desgracias: «¡Malditos sean los marineros que han traído este loco! ¡Debieron arrojarlo al mar!»[36] Muchas veces reaparece el tema al correr de los tiempos: en los místicos del siglo XV se ha convertido en el motivo del alma como una barquilla abandonada, que navega por un mar infinito de deseos, por el campo estéril de las preocupaciones y de la ignorancia, entre los falsos reflejos del saber, en pleno centro de la sinrazón mundana; navecilla que es presa de la gran locura del mar, si no sabe echar el ancla sólida, la fe, o desplegar sus velas espirituales para que el soplo de Dios la conduzca a puerto[37]. A finales del siglo XVI, De Lancre ve en el mar el origen de la vocación demoniaca de todo un pueblo: el incierto surcar de los navíos, la confianza puesta solamente en los astros, los secretos trasmitidos, la lejanía de las mujeres, la imagen —en fin— de esa vasta planicie, hacen perder al hombre la fe en Dios y todos los vínculos firmes que lo ataban a la patria; así, se entrega al Diablo y al océano de sus argucias[38]. En la época clásica es costumbre explicar la melancolía inglesa por la influencia de un clima marino: el frío, la inestabilidad del tiempo, las gotitas menudas que penetran en los canales y fibras del cuerpo humano, le hacen perder firmeza, lo predisponen a la locura[39]. Haciendo a un lado una inmensa literatura que va de Ofelia a la Lorelei, citemos solamente los grandes análisis, semiantropológicos, semicosmológicos, de Heinroth, en los cuales lo locura es como una manifestación, en el hombre, de un elemento oscuro y acuático, sombrío desorden, caos en movimiento, germen y muerte de todas las cosas, que se opone a la estabilidad luminosa y adulta del espíritu[40]. Pero si la navegación de los locos está en relación, para la imaginación occidental, con tantos motivos inmemoriales, ¿por qué hacia el siglo XV aparece tan bruscamente la formulación del tema en la literatura y en la iconografía? ¿Por qué de pronto esta silueta de la Nave de los Locos, con su tripulación de insensatos, invade los países más conocidos? ¿Por qué, de la antigua unión del agua y la locura, nace un día, un día preciso, este barco?

Es que la barca simboliza toda una inquietud, surgida repentinamente en el horizonte de la cultura europea a fines de la Edad Media. La locura y el loco llegan a ser personajes importantes, en su ambigüedad: amenaza y cosa ridícula, vertiginosa sinrazón del mundo y ridiculez menuda de los hombres.

En primer lugar, una serie de cuentos y de fábulas. Su origen, sin duda, es muy lejano. Pero al final de la Edad Media, dichos relatos se extienden en forma considerable: es una larga serie de «locuras» que, aunque estigmatizan vicios y defectos, como sucedía en el pasado, los refieren todos no ya al orgullo ni a la falta de caridad, ni tampoco al olvido de las virtudes cristianas, sino a una especie de gran sinrazón, de la cual nadie es precisamente culpable, pero que arrastra a todos los

hombres, secretamente complacientes[41]. La denuncia de la locura llega a ser la forma general de la crítica. En las farsas y *soties*, el personaje del Loco, del Necio, del Bobo, adquiere mucha importancia[42]. No está ya simplemente al margen, silueta ridícula y familiar[43]: ocupa el centro del teatro, como poseedor de la verdad, representando el papel complementario e inverso del que representa la locura en los cuentos y en las sátiras. Si la locura arrastra a los hombres a una ceguera que los pierde, el loco, al contrario, recuerda a cada uno su verdad; en la comedia, donde cada personaje engaña a los otros y se engaña a sí mismo, el loco representa la comedia de segundo grado, el engaño del engaño; dice, con su lenguaje de necio, sin aire de razón, las palabras razonables que dan un desenlace cómico a la obra. Explica el amor a los enamorados[44], la verdad de la vida a los jóvenes[45], la mediocre realidad de las cosas a los orgullosos, a los insolentes y a los mentirosos[46]. Hasta las viejas fiestas de locos, tan apreciadas en Flandes y en el norte de Europa, ocupan su sitio en el teatro y transforman en crítica social y moral lo que hubo en ellos de parodia religiosa espontánea.

En la literatura sabia la locura también actúa en el centro mismo de la razón y de la verdad. Ella embarca indiferentemente a todos los hombres en su navío insensato y los resuelve a lanzarse a una odisea en común. (*Blauwe Schute* de Van Oestvoren, el *Narrenschiff* de Brant). De ella conjura Murner el reino maléfico en su *Narrenbeschwörung*. Aparece unida al amor en la sátira de Corroz *Contre Fol Amour*, y en el diálogo de Louise Labé, *Débat de Folie et d'Amour*, discuten ambos para saber cuál de los dos es el primero, cuál de los dos hace posible al otro, y es la locura la que conduce al amor a su guisa. La locura tiene también sus juegos académicos; es objeto de discursos, ella misma los pronuncia; cuando se la denuncia, se defiende, y reivindica una posición más cercana a la felicidad y a la verdad que la razón, más cercana a la razón que la misma razón. Wimpfeling redacta el *Monopolium Philosophorum*[47], y Judocus Gallus el *Monopolium et Societas, vulgo des Lichtschiffs*[48]. En fin, en el centro de estos graves juegos, los grandes textos de los humanistas: Flayder y Erasmo[49]. Frente a estos manejos y a su incansable dialéctica, frente a estos discursos indefinidamente reanudados y examinados, encontramos una larga genealogía de imágenes, desde las de Jerónimo Bosco —la «Cura de la locura» y la «Nave de los locos»— hasta Brueghel y su «Dulle Grete»; y el grabado transcribe lo que el teatro y la literatura habían ya expuesto: los temas entretejidos de la Fiesta y la Danza de los Locos[50]. Así podemos ver cuán cierto es que, desde el siglo XV, el rostro de la locura ha perseguido la imaginación del hombre occidental.

Una sucesión de fechas habla por sí misma: la Danza Macabra del cementerio de los Inocentes data sin duda de los primeros años del siglo XV[51]; la de la Chaise-Dieu debió de ser compuesta alrededor de 1460, y en 1485 Guyot Marchand publica su *Danse Macabre*. Estos sesenta años, seguramente, vieron el triunfo de esta imaginería

burlona, relativa a la muerte. En 1492 Brant escribe el *Narrenschiff*; cinco años más tarde es traducido al latín; en los últimos años del siglo, Bosco compone su «Nave de los locos». El *Elogio de la locura* es de 1509. El orden de sucesión es claro.

Hasta la segunda mitad del siglo XV, o un poco más, reina sólo el tema de la muerte. El fin del hombre y el fin de los tiempos aparecen bajo los rasgos de la peste y de las guerras. Lo que pende sobre la existencia humana es esta consumación y este orden al cual ninguno escapa. La presencia que amenaza desde el interior mismo del mundo, es una presencia descarnada. Pero en los últimos años del siglo, esta gran inquietud gira sobre sí misma; burlarse de la locura, en vez de ocuparse de la muerte seria. Del descubrimiento de esta necesidad, que reducía fatalmente el hombre a nada, se pasa a la contemplación despectiva de esa nada que es la existencia misma. El horror delante de los límites absolutos de la muerte, se interioriza en una ironía continua; se le desarma por adelantado; se le vuelve risible; dándole una forma cotidiana y domesticada, renovándolo a cada instante en el espectáculo de la vida, diseminándolo en los vicios, en los defectos y en los aspectos ridículos de cada uno. El aniquilamiento de la muerte no es nada, puesto que ya era todo, puesto que la vida misma no es más que fatuidad, vanas palabras, ruido de cascabeles. Ya está vacía la cabeza que se volverá calavera. En la locura se encuentra ya la muerte[52]. Pero es también su presencia vencida, esquivada en estos ademanes de todos los días que, al anunciar que ya reina, indican que su presa será una triste conquista. Lo que la muerte desenmascara, no era sino máscara, y nada más; para descubrir el rictus del esqueleto ha bastado levantar algo que no era ni verdad ni belleza, sino solamente un rostro de yeso y oropel. Es la misma sonrisa la de la máscara vana y la del cadáver. Pero lo que hay en la risa del loco es que se ríe por adelantado de la risa de la muerte; y el insensato, al presagiar lo macabro, lo ha desarmado. Los gritos de *Margot la Folie* vencen, en pleno Renacimiento, al «Triunfo de la Muerte», que se cantaba a fines de la Edad Media en los muros de los cementerios.

La sustitución del tema de la muerte por el de la locura no señala una ruptura sino más bien una torsión en el interior de la misma inquietud. Se trata aún de la nada de la existencia, pero esta nada no es ya considerada como un término externo y final, a la vez amenaza y conclusión. Es sentida desde el interior como la forma continua y constante de la existencia. En tanto que en otro tiempo la locura de los hombres consistía en no ver que el término de la vida se aproximaba, mientras que antiguamente había que atraerlos a la prudencia mediante el espectáculo de la muerte, ahora la prudencia consistirá en denunciar la locura por doquier, en enseñar a los humanos que no son ya más que muertos, y que si el término está próximo es porque la locura, convertida en universal, se confundirá con la muerte. Esto es lo que profetiza Eustaquio Deschamps:

> Son cobardes, débiles y blandos,
> viejos, codiciosos y mal hablados.

No veo más que locas y locos;
el fin se aproxima en verdad,
pues todo está mal[53].

Los elementos están ahora invertidos. Ya no es el fin de los tiempos y del mundo lo que retrospectivamente mostrará que los hombres estaban locos al no preocuparse de ello; es el ascenso de la locura, su sorda invasión, la que indica que el mundo está próximo a su última catástrofe, que la demencia humana llama y hace necesaria.

Ese nexo de la locura y de la nada está anudado tan fuertemente en el siglo XV que subsistirá largo tiempo, y aún se le encontrará en el centro de la experiencia clásica de la locura[54]. Con sus diversas formas —plásticas o literarias— esta experiencia de la insensatez parece tener una extraña coherencia. La pintura y el texto nos envían del uno al otro continuamente; en éste comentario, en aquélla, ilustración. La *Narrentanz* es un solo y mismo tema que se encuentra y se vuelve a encontrar en fiestas populares, en representaciones teatrales, en los grabados; toda la última parte del *Elogio de la locura* está construida sobre el modelo de una larga danza de locos, donde cada profesión y cada estado desfilan para integrar la gran ronda de la sinrazón. Es probable que en la «Tentación» de Lisboa un buen número de fauces de la fauna fantástica que se ve en la tela provengan de las máscaras tradicionales; algunas, acaso, hayan sido tomadas del *Malleus*[55]. En cuanto a la famosa «Nave de los locos», ¿no es acaso una traducción directa del *Narrenschiff* de Brant, del cual lleva el título, y de cual parece ilustrar de manera muy precisa el canto XXVII, consagrado a su vez a estigmatizar los *potatores et edaces*? Hasta se ha llegado a suponer que el cuadro de Bosco era parte de toda una serie de pinturas, que ilustraban los cantos principales del poema de Brant[56].

En realidad, no hay que dejarse engañar por lo que hay de estricto en la continuidad de los temas, ni suponer más de lo que dice la historia[57]. Es probable que no se pueda hacer sobre este tema un análisis como el que ha realizado Emile Mâle sobre épocas anteriores, principalmente respecto al tema de la muerte. Entre el verbo y la imagen, entre aquello que pinta el lenguaje y lo que dice la plástica, la bella unidad empieza a separarse; una sola e igual significación no les es inmediatamente común. Y si es verdad que la Imagen tiene aún la vocación de *decir*, de trasmitir algo que es consustancial al lenguaje, es preciso reconocer que ya no dice las mismas cosas, y que gracias a sus valores plásticos propios, la pintura se adentra en una experiencia que se apartará cada vez más del lenguaje, sea la que sea la identidad superficial del tema. La palabra y la imagen ilustran aún la misma fábula de la locura en el mismo mundo moral; pero siguen ya dos direcciones diferentes, que indican, en una hendidura apenas perceptible, lo que se convertirá en la gran línea de separación en la experiencia occidental de la locura. La aparición de la locura en el horizonte del Renacimiento se percibe primeramente entre las ruinas del simbolismo gótico; es como si en este mundo, cuya red de significaciones espirituales era tan

tupida, comenzara a embrollarse, permitiera la aparición de figuras cuyo sentido no se entrega sino bajo las especies de la insensatez. Las formas góticas subsisten aún por un tiempo, pero poco a poco se vuelven silenciosas, cesan de decir, de recordar y de enseñar, y sólo manifiestan algo indescriptible para el lenguaje, pero familiar a la vista, que es su propia presencia fantástica. Liberada de la sabiduría y del texto que la ordenaba, la imagen comienza a gravitar alrededor de su propia locura.

Paradójicamente, esta liberación viene de la abundancia de significaciones, de una multiplicación del sentido, por sí misma, que crea entre las cosas relaciones tan numerosas, tan entretejidas, tan ricas, que no pueden ya ser descifradas más que en el esoterismo del saber; las cosas, por su parte, están sobrecargadas de atributos, de indicios, de alusiones, y terminan por perder su propia faz. El sentido no se lee ya en una percepción inmediata, la figura cesa de hablar de sí misma; entre el saber que la anima y la forma a la cual se traspone se ha creado un vacío. Aquélla queda libre para el onirismo. Un libro da testimonio de esta proliferación de sentidos al terminar el mundo gótico; es el *Speculum humanae salvationis* [58] que, además de las correspondencias establecidas por la tradición patrística, establece todo un simbolismo entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, simbolismo que no es del orden de la profecía, sino que se refiere a la equivalencia imaginaria. La Pasión de Cristo no está solamente prefigurada por el sacrificio de Abraham; todos los suplicios y los sueños innumerables que éstos engendran, están en relación con la Pasión. Tubal, el herrero, y la rueda de Isaías, ocupan su lugar alrededor de la cruz, integrando, fuera de todas las lecciones del sacrificio, el cuadro fantástico del encarnizamiento, de los cuerpos torturados y del dolor. He aquí la imagen sobrecargada de sentidos suplementarios, obligada a revelarlos. Y el sueño, lo insensato, lo irrazonable, pueden deslizarse a éste exceso de sentido. Las figuras simbólicas se transforman fácilmente en siluetas de pesadilla. Como ejemplo podemos mencionar aquella vieja imagen de la sabiduría, tan a menudo expresada, en los grabados alemanes, por un pájaro de cuello largo cuyos pensamientos, al subir lentamente del corazón a la cabeza, tienen tiempo de ser pesados y reflexionados[59]; los valores de este símbolo se adensan por el hecho de estar demasiado acentuados: el largo camino de reflexión llega a ser, en la imagen, el alambique de un saber sutil, que destila las quintaesencias. El cuello del *Gutenmesch* se alarga indefinidamente para expresar mejor, además de la sabiduría, todas las mediaciones reales del saber; y el hombre simbólico llega a ser un pájaro fantástico cuyo cuello desmesurado se repliega mil veces sobre él mismo, un ser sin sentido, colocado entre el animal y la cosa, más próximo a los prestigios propios de la imagen que al rigor de un sentido. Esta simbólica sabiduría es prisionera de las locuras del sueño.

Existe una conversión fundamental del mundo de las imágenes: el constreñimiento de un sentido multiplicado lo libera del orden de las formas. Se insertan tantas significaciones diversas bajo la superficie de la imagen, que ésta termina por no ofrecer al espectador más que un rostro enigmático.

Su poder no es ya de enseñanza sino de fascinación. Es característica la evolución del *grylle*, famoso tema, familiar desde la Edad Media, que encontramos en los salterios ingleses, en Chartres y en Bourges. Enseñaba entonces que el hombre que vivía para satisfacer sus deseos, transformaba su alma en prisionera de la bestia; aquellos rostros grotescos, en el vientre de los monstruos, pertenecían al mundo de la gran metáfora platónica, y sirven para demostrar el envilecimiento del espíritu en la locura del pecado. Pero he aquí que en el siglo XV, el *grylle*, imagen de la locura humana, llega a ser una de las figuras privilegiadas de las innumerables «Tentaciones». La tranquilidad del eremita no se ve turbada por los objetos del deseo; son formas dementes, que encierran un secreto, que han surgido de un sueño y permanecen en la superficie de un mundo, silenciosas y furtivas. En la «Tentación» de Lisboa, enfrente de San Antonio está sentada una de estas figuras nacidas de la locura, de su soledad, de su penitencia, de sus privaciones; una débil sonrisa ilumina ese rostro sin cuerpo, pura presencia de la inquietud que aparece como una mueca ágil. Ahora bien, esta silueta de pesadilla es a la vez sujeto y objeto de la tentación; es ella la que fascina la mirada del asceta; ambos permanecen prisioneros de una especie de interrogación especular, indefinidamente sin respuesta, en un silencio habitado solamente por el hormigueo inmundo que los rodea[60]. El *grylle* ya no recuerda al hombre, bajo una forma satírica, su vocación espiritual, olvidada en la locura del deseo. Ahora es la locura convertida en Tentación; todo lo que hay de imposible, de fantástico, de inhumano, todo lo que indica la presencia insensata de algo que va contra la naturaleza, presencia inmensa que hormiguea sobre la faz de la Tierra, todo eso, precisamente, le da su extraño poder. La libertad de sus sueños —que en ocasiones, es horrible—, los fantasmas de su locura tienen, para el hombre del siglo XV, mayor poder de atracción que la deseable realidad de la carne.

¿Cuál es, pues, el poder de fascinación, que en esta época se ejerce a través de las imágenes de la locura?

En primer lugar, el hombre descubre, en esas figuras fantásticas, uno de los secretos y una vocación de su naturaleza. En el pensamiento medieval, las legiones de animales, a las que había dado Adán nombre para siempre, representaban simbólicamente los valores de la humanidad[61]. Pero al principio del Renacimiento las relaciones con la animalidad se invierten; la bestia se libera; escapa del mundo de la leyenda y de la ilustración moral para adquirir algo fantástico, que le es propio. Y por una sorprendente inversión, va a ser ahora el animal, el que acechará al hombre, se apoderará de él, y le revelará su propia verdad. Los animales imposibles, surgidos de una loca imaginación, se han vuelto la secreta naturaleza del hombre; y cuando, el último día, el hombre pecador aparece en su horrible desnudez, se da uno cuenta de que tiene la forma monstruosa de un animal delirante: son esos gatos cuyos cuerpos de sapos se mezclan en el «Infierno» de Thierry Bouts con la desnudez de los condenados; son, según los imagina Stefan Lochner, insectos alados con cabeza de gatos, esfinges con élitros de escarabajo, pájaros con alas inquietas y ávidas, como

manos; es el gran animal rapaz, con dedos nudosos, que aparece en la «Tentación» de Grünewald. La animalidad ha escapado de la domesticación de los valores y símbolos humanos; es ahora ella la que fascina al hombre por su desorden, su furor, su riqueza en monstruosas imposibilidades, es ella la que revela la rabia oscura, la locura infecunda que existe en el corazón de los hombres.

En el polo opuesto a esta naturaleza de tinieblas, la locura fascina porque es saber. Es saber, ante todo, porque todas esas figuras absurdas son en realidad los elementos de un conocimiento difícil, cerrado y esotérico. Estas formas extrañas se colocan, todas, en el espacio del gran secreto, y el San Antonio que es tentado por ellas no está sometido a la violencia del deseo, sino al aguijón, mucho más insidioso, de la curiosidad; es tentado por ese saber, tan próximo y tan lejano, que se le ofrece y lo esquiva al mismo tiempo, por la sonrisa del *grylle*; el movimiento de retroceso del santo no indica más que su negativa de franquear los límites permitidos del saber; sabe ya —y ésa es su tentación— lo que Cardano dirá más tarde: «La Sabiduría, como las otras materias preciosas, debe ser arrancada a las entrañas de la Tierra»**[62]**. Este saber, tan temible e inaccesible, lo posee el Loco en su inocente bobería. En tanto que el hombre razonable y prudente no percibe sino figuras fragmentarias —por lo mismo más inquietantes— el Loco abarca todo en una esfera intacta: esta bola de cristal, que para todos nosotros está vacía, está, a sus ojos, llena de un espeso e invisible saber, Brueghel se burla del inválido que intenta penetrar en la esfera de cristal**[63]**; es esta burbuja irisada del saber la que se balancea, sin romperse jamás —linterna irrisoria, pero infinitamente preciosa—, en el extremo de la pértiga que lleva al hombro Margot la Folie. Es ella también la que aparece en el reverso del «Jardín de las Delicias». Otro símbolo del saber, el árbol (el árbol prohibido, el árbol de la inmortalidad prometida y del pecado), antaño plantado en el corazón del Paraíso Terrenal, ha sido arrancado y es ahora el mástil del navío de los locos, como puede verse en el grabado que ilustra las *Stultiferae naviculae* de Josse Bade; es él sin duda el que se balancea encima de la «Nave de los locos» de Bosco.

¿Qué anuncia el saber de los locos? Puesto que es el saber prohibido, sin duda predice a la vez el reino de Satán y el fin del mundo; la última felicidad es el supremo castigo; la omnipotencia sobre la Tierra y la caída infernal. La «Nave de los locos» se desliza por un paisaje delicioso, donde todo se ofrece al deseo, una especie de Paraíso renovado, puesto que el hombre no conoce ya ni el sufrimiento ni la necesidad; y sin embargo, no ha recobrado la inocencia. Esta falsa felicidad constituye el triunfo diabólico del Anticristo, y es el Fin, próximo ya. Es cierto que los sueños del Apocalipsis no son una novedad en el siglo XV; pero son muy diferentes de los sueños de antaño. La iconografía dulcemente caprichosa del siglo XIV, donde los castillos están caídos como si fueran dados, donde la Bestia es siempre el Dragón tradicional, mantenido a distancia por la Virgen, donde —en una palabra— el orden de Dios y su próxima victoria son siempre visibles, es sustituida por una visión del mundo donde toda sabiduría está aniquilada. Es el gran *sabbat* de la naturaleza; las montañas se

derrumban y se vuelven planicies, la tierra vomita los muertos, y los huesos asoman sobre las tumbas; las estrellas caen, la tierra se incendia, toda vida se seca y muere[64]. El fin no tiene valor de tránsito o promesa; es la llegada de una noche que devora la vieja razón del mundo. Es suficiente mirar a los caballeros del Apocalipsis, de Durero, enviado por Dios mismo: no son los ángeles del Triunfo y de la reconciliación, ni los heraldos de la justicia serena; son los guerreros desmelenados de la loca venganza. El mundo zozobra en el Furor universal. La victoria no es ni de Dios ni del Diablo; es de la Locura.

Por todos lados, la locura fascina al hombre. Las imágenes fantásticas que hace nacer no son apariencias fugitivas que desaparecen rápidamente de la superficie de las cosas. Por una extraña paradoja, lo que nace en el más singular de los delirios, se hallaba ya escondido, como un secreto, como una verdad inaccesible, en las entrañas del mundo. Cuando el hombre despliega la arbitrariedad de su locura, encuentra la oscura necesidad del mundo; el animal que acecha en sus pesadillas, en sus noches de privación, es su propia naturaleza, la que descubrirá la despiadada verdad del infierno; las imágenes vanas de la ciega bobería forman el gran saber del mundo; y ya, en este desorden, en este universo enloquecido, se adivina lo que será la crueldad del final. En muchas imágenes el Renacimiento ha expresado lo que presentía de las amenazas y de los secretos del mundo, y es esto sin duda lo que les da esa gravedad, lo que dota a su fantasía de coherencia tan grande.

En la misma época los temas literarios, filosóficos y morales referentes a la locura son de distinta especie.

La Edad Media había colocado la locura en la jerarquía de los vicios. Desde el siglo XIII es corriente verla figurar entre los malos soldados de la Psicomaquia[65]. Forma parte, tanto en París como en Amiens, de las tropas malvadas y de las doce dualidades que se reparten la soberanía del alma humana: Fe e Idolatría, Esperanza y Desesperación, Caridad y Avaricia, Castidad y Lujuria, Prudencia y Locura, Paciencia y Cólera, Dulzura y Dureza, Concordia y Discordia, Obediencia y Rebelión, Perseverancia e Inconstancia. En el Renacimiento, la Locura abandona ese sitio modesto y pasa a ocupar el primero. Mientras que, en la obra de Hugues de Saint-Victor, el árbol genealógico de los Vicios, el del Viejo Adán, tenía por raíz el orgullo[66], ahora es la Locura la que conduce el alegre coro de las debilidades humanas. Indiscutido corifeo, ella las guía, las arrastra y las nombra. «Reconocedlas aquí, en el grupo de mis compañeras… Ésta del ceño fruncido, es Filautía (el Amor Propio). Ésa que ves reír con los ojos y aplaudir con las manos, es Colacia (la Adulación). Aquella que parece estar medio dormida es Letea (el Olvido). Aquella que se apoya sobre los codos y cruza las manos es Misoponía (la Pereza). Aquella que está coronada de rosas y ungida con perfumes es Hedoné (la Voluptuosidad). Aquella cuyos ojos vagan sin detenerse es Anoia (el Aturdimiento). Aquélla, entrada en carnes, con tez florida, es Trifé (la Molicie). Y he aquí, entre estas jóvenes, dos

dioses: el de la Buena Comida y el del Sueño Profundo»[67]. Es un privilegio absoluto de la locura el reinar sobre todo aquello que hay de malo en el hombre. Y por lo tanto reina también sobre todo el bien que puede hacer: sobre la ambición, que hace a los políticos hábiles; sobre la avaricia que aumenta las riquezas; sobre la indiscreta curiosidad que anima a filósofos y sabios. Louise Labé lo repite después de Erasmo; y Mercurio implora a los dioses por ella: «No dejéis que se pierda esta bella Dama, que os ha dado tanto contento»[68].

Pero este nuevo reino tiene poco en común con el reino oscuro del cual hablábamos hace poco, que ligaba a la locura a las grandes potencias trágicas del mundo.

Es cierto que la locura atrae, pero ya no fascina. Gobierna todo lo que es fácil, alegre y ligero en el mundo. Hace que los hombres «se diviertan y se regocijen»; al igual que a los dioses, ha dado «Genio, Juventud, Baco, Sileno y este amable guardián de los jardines»[69]. En ella todo es superficie brillante: no hay enigmas reservados.

Sin duda, la locura tiene algo que ver con los extraños caminos del saber. El primer canto del poema de Brant está consagrado a los libros y a los sabios; y en el grabado que ilustra este pasaje, en la edición latina de 1497, vemos al Maestro, como en un trono, en su cátedra atestada de libros; detrás del birrete de doctor, lleva el capuchón de los locos, adornado con cascabeles. Erasmo reserva en su ronda de locos un amplio espacio a los hombres del saber: después de los Gramáticos, los Poetas, los Rectores y los Escritores; después los Jurisconsultos; después de ellos vienen los «Filósofos, respetables por la barba y la toga»; y al final, el tropel apresurado e innumerable de los Teólogos[70]. Pero si el saber es tan importante en el reino de la locura, no es porque ésta conserve aquellos secretos; es, al contrario, el castigo de una ciencia inútil y desordenada. Si es la verdad del conocimiento, es porque éste es irrisorio, ya que en vez de basarse en el gran Libro de la experiencia, se pierde en el polvo de los libros y de las discusiones ociosas; la ciencia cae en la locura por el mismo exceso de las falsas ciencias.

O Vos doctores, qui grandia nomina fertis
respicite antiquos patris, jurisque peritos.
Non in candidulis pensebant dogmata libris,
arte sed ingenua sitibundum pectus alebant[71].

Conforme al tema, por mucho tiempo familiar a la sátira popular, la locura aparece aquí como el castigo cómico del saber y de su presunción ignorante.

Es que, de una manera general, la locura no se encuentra unida al mundo y a sus fuerzas subterráneas, sino más bien al hombre, a sus debilidades, a sus sueños y a sus ilusiones. Todo lo que tenía la locura de oscura manifestación cósmica en Bosco, ha desaparecido en Erasmo; la locura ya no acecha al hombre desde los cuatro puntos

cardinales; se insinúa en él o, más bien, constituye una relación sutil que el hombre mantiene consigo mismo. La personificación mitológica de la Locura no es, en Erasmo, más que un artificio literario. En realidad, no existen más que locuras, formas humanas de la locura: «Cuento tantas estatuas como hombres existen»[72]; baste con echar una ojeada sobre las ciudades más prudentes y mejor gobernadas: «Abundan allí tantas formas de locura, y cada día hace surgir tantas nuevas, que mil Demócritos no serían suficientes para burlarse de ellas»[73]. No hay locura más que en cada uno de los hombres, porque es el hombre quien la constituye merced al afecto que se tiene a sí mismo. La «Filautía» es la primera figura alegórica que la locura arrastra a su danza; esto sucede porque la una y la otra están ligadas por una relación privilegiada; el apego a sí mismo es la primera señal de la locura; y es tal apego el que hace que el hombre acepte como verdad el error, como realidad la mentira, como belleza y justicia, la violencia y la fealdad. «Éste, más feo que un mono, se ve hermoso como Nireo; ése se juzga un Euclides por las tres líneas que traza con el compás; aquel otro cree cantar como Hermógenes, cuando parece un asno frente a una lira, y su voz es tan desapacible como la del gallo picando a la gallina»[74]. De esta adhesión imaginaria a sí mismo nace la locura, igual que un espejismo. El símbolo de la locura será en adelante el espejo que, sin reflejar nada real, reflejará secretamente, para quien se mire en él, el sueño de su presunción. La locura no tiene tanto que ver con la verdad y con el mundo, como con el hombre y con la verdad de sí mismo, que él sabe percibir.

Desemboca, pues, en un universo enteramente moral. El Mal no es castigo o fin de los tiempos, sino solamente falta y defecto. Ciento dieciséis de los cantos del poema de Brant están consagrados a hacer el retrato de los pasajeros insensatos de la Nave: son avaros, delatores, borrachos; son aquellos que se entregan a la orgía y al desorden; aquellos que interpretan mal las Escrituras; los que practican el adulterio. Locher, el traductor, de Brant, indica en su prefacio en latín el proyecto y sentido de la obra; se trata de mostrar *quae mala quae bona sint; quid vitia; quo virtus, quo ferat error*; se fustiga, por la maldad que revelan, a *impíos, superbos, avaros, luxuriosos, lascivos, delicatos, iracundos, gulosos, edaces, invidos, veneficos, fidefrasos*[75]…— en una palabra, a todo lo que el hombre ha podido inventar respecto a irregularidades de su propia conducta.

En el dominio de la expresión literaria y filosófica, la experiencia de la locura, en el siglo XV, toma sobre todo el aire de una sátira moral. Nada recuerda esas grandes amenazas de invasión que hostigaban la imaginación de los pintores. Al contrario, se procura eliminarla; de ella no se habla. Erasmo aparta la mirada de esa demencia «que las Furias desencadenan desde los Infiernos, cuanta vez azuzan sus serpientes». No es de esas formas insensatas de las que ha querido hacer el elogio sino de la «dulce ilusión» que libera el alma «de sus penosos cuidados y la entrega a las diversas formas de voluptuosidad»[76]. Este mundo calmado es domesticado fácilmente; despliega sin misterio sus ingenuos prestigios ante los ojos del sabio, y

éste guarda siempre, gracias a la risa, las debidas distancias. Mientras que Bosco, Brueghel y Durero eran espectadores terriblemente terrestres, implicados en aquella locura que veían manar alrededor de ellos, Erasmo la percibe desde bastante lejos, está fuera de peligro; la observa desde lo alto de su Olimpo, y si canta sus alabanzas es porque puede reír con la risa inextinguible de los dioses. Pues es un espectáculo divino la locura de los hombres. «En resumen, si pudierais observar desde la Luna, como en otros tiempos Menipo, las agitaciones innumerables de la Tierra, pensaríais ver un enjambre de moscas o moscardones que se baten entre ellos, que luchan y se ponen trampas, se roban, juegan, brincan, caen y mueren; no podríais imaginar cuántas dificultades, qué tragedias produce un animalillo tan minúsculo, destinado a perecer en breve»[77]. La locura ya no es la rareza familiar del mundo; es solamente un espectáculo muy conocido para el espectador extraño; no es ya una imagen del *cosmos*, sino el rasgo característico del *aevum*.

Tal puede ser, apresuradamente reconstruido, el esquema de la oposición entre una experiencia cósmica de la locura en la proximidad de esas formas fascinantes, y una experiencia crítica de esta misma locura, en la distancia insalvable de la ironía. Indudablemente, en su vida real, esta oposición no fue ni tan marcada ni tan aparente. Durante largo tiempo aún, los hilos estuvieron entrecruzados, los intercambios fueron incesantes.

El tema del fin del mundo, de la gran violencia final, no es extraño a la experiencia crítica de la locura tal como está formulada en la literatura. Ronsard evoca aquellos tiempos últimos que se debaten en el gran vacío de la Razón:

> Al cielo ya volaron justicias y razones.
> ¡Ay! usurpan sus tronos el hurto, la venganza,
> el odio, los rencores, la sangre, la matanza[78].

Hacia el fin del poema de Brant, se dedica todo un capítulo al tema apocalíptico del Anticristo: una inmensa tempestad se lleva la nave de los locos en carrera insensata, que se identifica con la catástrofe de los mundos[79]. Y, a la inversa, no pocas figuras de la retórica moral son ilustradas, de manera muy directa, entre las imágenes cósmicas de la locura: no olvidemos al famoso médico del Bosco, más loco aún que aquél a quien pretende curar: toda su falsa ciencia no ha hecho apenas otra cosa que acumular sobre él las peores manías de una locura que todos pueden ver, salvo él mismo. Para sus contemporáneos y para las generaciones que van a seguirlos, las obras del Bosco ofrecen una lección de moral: todas esas figuras que nacen del mundo, ¿no revelan, igualmente, a los monstruos del corazón? «La diferencia que existe entre las pinturas de este hombre y las de otros consiste en que los demás tratan más a menudo de pintar al hombre tal como se muestra al exterior, pero sólo éste ha tenido la audacia de pintarlos tal como son en el interior». Y en esta sabiduría denunciadora, en esta ironía inquieta, piensa el mismo comentador de principios del

siglo XVII, puede verse el símbolo claramente expresado, en casi todos los cuadros del Bosco, por la doble figura de la llama (luz del pensamiento que vela), y del búho, cuya extraña mirada fija «se eleva en la calma y el silencio de la noche, consumiendo más aceite que vino»[80].

Pese a tantas interferencias aún visibles, la separación ya está hecha; entre las dos formas de experiencia de la locura no dejará de aumentar la distancia. Las figuras de la visión cósmica y los movimientos de la reflexión moral, el elemento *trágico* y el elemento *crítico*, en adelante irán separándose cada vez, abriendo en la unidad profunda de la locura una brecha que nunca volverá a colmarse. Por un lado, habrá una Nave de los locos, cargada de rostros gesticulantes, que se hunde poco a poco en la noche del mundo, entre paisajes que hablan de la extraña alquimia de los conocimientos, de las sordas amenazas de la bestialidad, y del fin de los tiempos. Por el otro lado, habrá una Nave de los locos que forme para los sabios la Odisea ejemplar y didáctica de los defectos humanos.

De un lado el Bosco, Brueghel, Thierry Bouts, Durero, y todo el silencio de las imágenes. Es en el espacio de la pura visión donde la locura despliega sus poderes. Fantasmas y amenazas, apariencias puras del sueño y destino secreto del mundo. La locura tiene allí una fuerza primitiva de revelación: revelación de que lo onírico es real, de que la tenue superficie de la ilusión se abre sobre una profundidad irrecusable, y de que el cintilar instantáneo de la imagen deja al mundo presa de figuras inquietantes que se eternizan en sus noches; y revelación inversa pero no menos dolorosa, que toda la realidad del mundo será reabsorbida un día por la Imagen fantástica, en ese momento situado entre el ser y la nada: el delirio de la destrucción pura; el mundo no existe ya, pero el silencio y la noche aún no acaban de cerrarse sobre él; vacila en un último resplandor, en el extremo del desorden que precede al orden monótono de lo consumado. En esta imagen inmediatamente suprimida es donde viene a perderse la verdad del mundo. Toda esta trama de la apariencia y del secreto, de la imagen inmediata y del enigma reservado se despliega, en la pintura del siglo XV, como *la trágica locura del mundo*.

Del otro lado, con Brant, con Erasmo, con toda la tradición humanista, la locura queda atrapada en el universo del discurso. Allí se refina, se hace más sutil, y asimismo se desarma. Cambia de escala; nace en el corazón de los hombres, arregla y desarregla su conducta; y aunque gobierna las ciudades, la quieta verdad de las cosas, la gran naturaleza la ignora. Desaparece pronto cuando aparece lo esencial, que es vida y muerte, justicia y verdad. Acaso todo hombre esté sometido a ella, pero su reinado siempre será mezquino y relativo; pues la locura mostrará su mediocre verdad a la mirada del sabio. Para él, la locura será un objeto, y de la peor manera, pues será el objeto de su risa. Por eso mismo, los laureles que se tejen para ella la encadenan. Y así fuese más sabia que toda ciencia, debería inclinarse ante la sabiduría, puesto que ella es locura. No puede *tener* la última palabra, no es nunca la última palabra de la verdad y del mundo; el discurso por el cual se justifica sólo

proviene de una *conciencia critica del hombre*. Este enfrentamiento de la conciencia crítica y de la experiencia trágica anima todo lo que ha podido ser conocido de la locura y formulado sobre ella a principios del Renacimiento[81]. Empero, se esfumará pronto, y esta gran estructura, tan clara aún, tan bien delineada a principios del siglo XVI habrá desaparecido, o casi, menos de cien años después. Desaparecer no es precisamente el término que conviene para designar con toda precisión lo que ha ocurrido. Se trata, antes bien, de un privilegio cada vez más marcado que el Renacimiento ha concedido a uno de los elementos del sistema: el que hacía de la locura una experiencia en el campo del idioma, una experiencia en que el hombre afrontaba su verdad moral, las reglas propias de su naturaleza y de su verdad. En suma, la conciencia crítica de la locura se ha encontrado cada vez más en relieve, mientras sus figuras trágicas entraban progresivamente en la sombra. Éstas pronto serán absolutamente esquivadas. Antes de que pase mucho tiempo, costará trabajo descubrir sus huellas; tan sólo algunas páginas de Sade y la obra de Goya ofrecen testimonio de que esta desaparición no es un hundimiento, sino que, oscuramente, esta experiencia trágica subsiste en las noches del pensamiento y de los sueños, y que en el siglo XVI no se trató de una destrucción radical sino tan sólo de una ocultación. La experiencia trágica y cósmica de la locura se ha encontrado disfrazada por los privilegios exclusivos de una conciencia crítica. Por ello la experiencia clásica, y a través de ella la experiencia moderna de la locura, no puede ser considerada como una figura total, que así llegaría finalmente a su verdad positiva; es una figura fragmentaria la que falazmente se presenta como exhaustiva; es un conjunto desequilibrado por todo lo que le falta, es decir, por todo lo que oculta. Bajo la conciencia crítica de la locura y sus formas filosóficas o científicas, morales o médicas, no ha dejado de velar una sorda conciencia trágica.

Es esto lo que han revelado las últimas palabras de Nietzsche, las últimas visiones de Van Gogh. Es ella, sin duda, la que, en el punto más extremo de su camino, ha empezado a presentir Freud; son esos grandes desgarramientos los que él ha querido simbolizar por la lucha mitológica de la libido y del instinto de muerte. Es ella, en fin, esta conciencia, la que ha venido a expresarse en la obra de Artaud, en esta obra que debería plantear al pensamiento del siglo XX, si éste le prestara atención, la más urgente de las preguntas, y la que menos permite al investigador escapar del vértigo, en esta obra que no ha dejado de proclamar que nuestra cultura había perdido su medio trágico desde el día en que rechazó lejos de sí a la gran locura solar del mundo, los desgarramientos en que se consuma sin cesar la «vida y muerte de Satán el Fuego».

Son estos descubrimientos extremos, ellos solos, los que nos permiten en nuestra época juzgar finalmente que la experiencia de la locura que se extiende desde el siglo XVI hasta hoy debe su figura particular y el origen de su sentido a esta ausencia, a esta noche y a todo lo que la llena. La bella rectitud que conduce al pensamiento racional hasta el análisis de la locura como enfermedad mental debe ser reinterpretada en una

dimensión vertical; parece entonces que bajo cada una de sus formas oculta de manera más completa, y también más peligrosa, esta experiencia trágica, a la que sin embargo no ha logrado reducir del todo. En el punto último del freno, era necesaria la explosión, a la que asistimos desde Nietzsche.

Pero: ¿cómo se constituyeron en el siglo XVI los privilegios de la reflexión crítica? ¿Cómo se encuentra la experiencia de la locura finalmente confiscada por ellos, de tal manera que en el umbral de la época clásica todas las imágenes trágicas evocadas en la época precedente se han disipado en la sombra? Aquel movimiento que hacía decir a Artaud: «Con una realidad que tenía sus leyes, sobrehumanas quizá, pero naturales, ha roto el Renacimiento del siglo XVI; y el Humanismo del Renacimiento no fue un engrandecimiento, sino una disminución del hombre»[82], ese movimiento, ¿cómo se ha terminado?

Resumamos brevemente lo que es indispensable en esta evolución para comprender la experiencia que el clasicismo hizo de la locura.

1.º La locura se convierte en una forma relativa de la razón, o antes bien locura y razón entran en una relación perpetuamente reversible que hace que toda locura tenga su razón, la cual la juzga y la domina, y toda razón su locura, en la cual se encuentra su verdad irrisoria. Cada una es medida de la otra, y en ese movimiento de referencia recíproca ambas se recusan, pero se funden la una por la otra.

El viejo tema cristiano de que el mundo es locura a los ojos de Dios se rejuvenece en el siglo XVI, en esta dialéctica cerrada de la reciprocidad. El hombre cree que ve claro, y que él es la medida justa de las cosas; el conocimiento que tiene del mundo, que cree tener, lo confirma en su complacencia: «Si dirigimos la mirada hacia abajo, en pleno día, o si contemplamos a nuestro alrededor, aquí y allá, nos parece que nuestra mirada es la más aguda que podamos concebir»; pero si volvemos los ojos hacia el mismo sol, nos vemos obligados a confesar que nuestra comprensión de las cosas terrestres no es más que «pura tardanza y entorpecimiento cuando se trata de ir hasta el sol». Esta conversión, casi platónica, hacia el sol del ser, no descubre, sin embargo, con la verdad el fundamento de las apariencias; solamente revela el abismo de nuestra propia sinrazón: «Si empezamos a elevar nuestros pensamientos a Dios… aquello que nos encantaba bajo el título de sabiduría sólo nos parecerá locura, y aquello que tenía una bella apariencia de virtud no resultará ser más que debilidad»[83]. Subir por el espíritu hacia Dios y sondear el abismo insensato donde hemos caído no es más que una sola y misma cosa; en la experiencia de Calvino la locura es la medida propia del hombre cuando se la compara con la desmesurada razón de Dios.

El espíritu del hombre, en su finitud, no es tanto un chispazo de la gran luz como un fragmento de sombra. A su inteligencia limitada no se ha abierto la verdad parcial y transitoria de la apariencia; su locura sólo descubre el anverso de las cosas, su lado nocturno, la contradicción inmediata de su verdad. Al elevarse hasta Dios, el hombre no sólo debe sobrepasarse, sino arrancarse a su flaqueza esencial, dominar de un salto

la oposición entre las cosas del mundo y su esencia divina, pues lo que se transparenta de la verdad en la apariencia no es su reflejo, sino una cruel contradicción: «Todas las cosas tienen dos caras —dice Sebastián Franck— porque Dios ha resuelto oponerse al mundo, dejar a éste la apariencia y tomar para sí la verdad y la esencia de las cosas… Por ello, cada cosa es lo contrario de lo que parece ser en el mundo: un Sileno invertido»[84]. El abismo de locura en que han caído los hombres es tal que la apariencia de verdad que allí se encuentra dada es su rigurosa contradicción. Pero hay más aún: esta contradicción entre apariencia y verdad ya se encuentra presente en el interior mismo de la apariencia; pues si la apariencia fuera coherente consigo misma, sería al menos una alusión a la verdad y como su forma vacía. Es en las cosas mismas donde se debe descubrir esa inversión, inversión que desde entonces carecerá de dirección única y de término preestablecido; no de la apariencia hacia la verdad, sino de la apariencia hacia esta otra que la niega, luego nuevamente hacia lo que refuta esta negación y reniega de ella, de tal suerte que el movimiento no puede ser detenido jamás, y que desde antes de aquella gran conversión que exigían Calvino o Franck, Erasmo se sabe detenido por las mil conversiones menores que le prescribe la apariencia a su propio nivel: el Sileno invertido no es el símbolo de la verdad que nos ha retirado Dios; es mucho más y mucho menos: el símbolo, a ras de tierra, de las cosas mismas, esta implicación de los contrarios que nos oculta, para siempre acaso, el camino recto y único hacia la verdad. Cada cosa «muestra dos caras. La cara exterior muestra la muerte; contémplese el interior: allí está la vida, o viceversa. La belleza encubre la fealdad, la riqueza la indigencia, la infamia la gloria, el saber la ignorancia. En suma, abrid el Sileno, encontraréis allí lo contrario de lo que muestra»[85]. Nada que no esté hundido en la contradicción inmediata, nada que no incite al hombre a adherirse a su propia locura; medido por la verdad de las esencias y de Dios, todo el orden humano no es más que locura[86].

Y también es locura, en este orden, el movimiento por el cual se intenta arrancarse de él para tener acceso a Dios. En el siglo XVI, más que en ninguna época, la Epístola a los Corintios brilla con un prestigio incomparable: «Como si estuviera loco hablo». Locura era esta renuncia al mundo, locura el abandono total a la voluntad oscura de Dios, locura esta búsqueda de la que se desconoce el fin, tantos viejos temas caros a los místicos. Ya Tauler evocaba ese abandono de las locuras del mundo pero que se ofrecía, por ello mismo, a locuras más sombrías y más desoladoras: «La navecilla es llevada mar adentro, y como el hombre se encuentra en este estado de abandono, entonces afloran en él todas las angustias y todas las tentaciones, y todas las imágenes, y la miseria…»[87]. La misma experiencia comenta Nicolás de Cusa: «Cuando el hombre abandona lo sensible, su alma se vuelve como demente». En marcha hacia Dios, el hombre está más abierto que nunca a la locura, y ese puerto de la verdad hacia el cual finalmente lo empuja la gracia, ¿qué es para él, si no un abismo de sinrazón? La sabiduría de Dios, cuando se puede percibir su

resplandor, no es una razón velada largo tiempo, sino una profundidad sin medida. En ella, el secreto guarda todas sus dimensiones de secreto, la contradicción no deja de contradecirse siempre, bajo el signo de esta gran contradicción, deseosa de que el centro mismo de la sabiduría sea el vértigo de toda demencia. «Señor, tu consejo es un abismo demasiado profundo»[88]. Y lo que Erasmo había entrevisto de lejos, al decir secamente que Dios ha ocultado aun a los sabios el misterio de la salvación, salvando así al mundo por la locura misma[89], Nicolás de Cusa lo había dicho extensamente en el movimiento de sus ideas, perdiendo su débil razón humana, que no es sino locura, en la gran locura abismal de la sabiduría de Dios: «Ninguna expresión verbal puede expresarla, ningún acto del entendimiento puede hacerla comprender, ninguna medida puede medirla, ninguna realización realizarla, ningún término terminarla, ninguna proporción proporcionarla, ninguna comparación compararla, ninguna figura figurarla, ninguna forma informarla… Inexpresable mediante ninguna expresión verbal, se pueden concebir frases de ese género al infinito, pues ninguna concepción puede concebir esta Sabiduría por la cual, en la cual y de la cual proceden todas las cosas»[90].

El gran círculo se ha cerrado. En relación con la Sabiduría, la razón del hombre no era más que locura; en relación con la endeble sabiduría de los hombres, la Razón de Dios es arrebatada por el movimiento esencial de la Locura. Medido en la grande escala, todo no es más que Locura; medido en la pequeña escala, el Todo mismo es locura. Es decir, nunca hay locura más que por referencia a una razón, pero toda la verdad de ésta consiste en hacer brotar por un instante una locura que ella rechaza, para perderse a su vez en una locura que la disipa. En un sentido la locura no es nada: la locura de los hombres, nada ante la razón suprema, única que contiene al ser; y el abismo de la locura fundamental, nada puesto que no es tal más que para la frágil razón de los hombres. Pero la razón no es nada, pues aquella en cuyo nombre se denuncia la locura humana se revela, cuando finalmente se llega a ella, como un mero vestigio donde debe callarse la razón.

Así, bajo la influencia principal del pensamiento cristiano, queda conjurado el gran peligro que el siglo XV había visto crecer. La locura no es una potencia sorda que hace estallar el mundo y revela fantásticos prestigios; en el crepúsculo de los tiempos, no revela las violencias de la bestialidad ni la gran lucha del Saber y la Prohibición. Ha sido arrastrada por el ciclo indefinido que la vincula con la razón; ambas se afirman y se niegan la una por la otra. La locura ya no tiene existencia absoluta en la noche del mundo: sólo existe por relatividad a la razón, que pierde la una por la otra, al salvar la una con la otra.

2.º La locura se convierte en una de las formas mismas de la razón. Se integra a ella, constituyendo sea una de sus formas secretas, sea uno de los momentos de su manifestación, sea una forma paradójica en la cual puede tomar conciencia de sí misma. De todas maneras, la locura no conserva sentido y valor más que en el campo mismo de la razón.

«La presunción es nuestra enfermedad natural y original. La más calamitosa y frágil de todas las criaturas es el hombre, y la más orgullosa. Se siente y se ve alojado por aquí por el cieno y las heces del mundo, atado y clavado a la parte peor, más muerta y corrompida del universo, el último albergue del alojamiento, el más alejado de la bóveda celeste, con los animales de peor condición de los tres, y va plantándose, con su imaginación, por encima del círculo de la luna, y poniendo el cielo a sus pies. Por la variedad de esta misma imaginación, él iguala a Dios»[91]. Tal es la peor locura del hombre: no reconocer la miseria en que está encerrado, la flaqueza que le impide acceder a la verdad y al bien; no saber qué parte de la locura es la suya. Rechazar esta sinrazón que es el signo mismo de su estado, es privarse para siempre de utilizar razonablemente su razón. Pues, si el hombre tiene una razón, es justamente en la aceptación de ese círculo continuo de la sabiduría y de la locura, en la clara conciencia de su reciprocidad y de su imposible separación. La verdadera razón no está libre de todo compromiso con la locura; por el contrario, debe seguir los caminos que ésta le señala: «¡Aproximaos un poco, hijas de Júpiter! Voy a demostrar que a esta sabiduría perfecta, a la que se llama ciudadela de la felicidad, no hay otro acceso que la locura»[92]. Pero este sendero, aun cuando no conduce a ninguna sabiduría final, aun cuando la ciudadela que promete no es sino un espejismo y una locura renovada, ese sendero, sin embargo, es en sí mismo el sendero de la sabiduría, si se le sigue a sabiendas de que, justamente, es el de la locura. El espectáculo vano, el escándalo frívolo, ese estruendo de sonidos y colores causante de que el mundo no sea nunca más que el mundo de la locura, debe ser aceptado, debe ser recibido por el hombre, pero con la clara conciencia de su fatuidad, de esa fatuidad que es tanto del espectador como del espectáculo. No se le debe prestar el oído atento que se presta a la verdad, sino la atención ligera, mezcla de ironía y de complacencia, de facilidad y de saber secreto que no se deja engañar, que de ordinario se presta a los espectáculos de feria: no el oído «que os sirve para oír las prédicas sacras, sino el que se presta en la feria a los charlatanes, los bufones y los payasos, o la oreja de burro que nuestro rey Midas exhibió ante el dios Pan»[93]. Allí, en ese inmediato colorido y ruidoso, en esta aceptación fácil que es un rechazo imperceptible, se alcanza, más seguramente que en las largas búsquedas de la verdad oculta, la esencia misma de la sabiduría. Subrepticiamente, por el recibimiento mismo que le hace, la razón inviste a la locura, la cierne, toma conciencia de ella y puede situarla.

¿Dónde situarla, por cierto, si no en la razón misma, como una de sus formas y quizás uno de sus recursos? Sin duda, entre formas de la razón y formas de la locura son grandes las similitudes. E inquietantes: ¿cómo distinguir, en una acción sabia que ha sido cometida por un loco, y en la más insensata de las locuras, que es obra de un hombre ordinariamente sabio y comedido? «La sabiduría y la locura —dice Charron — son vecinas cercanas. No hay más que una media vuelta de la una a la otra. Eso se ve en las acciones de los hombres insensatos»[94]. Pero este parecido, aun si ha de confundir a las gentes razonables, sirve a la razón misma. Y al arrebatar en su

movimiento a las mayores violencias de la locura, la razón llega, así, a sus fines más altos. Visitando a Tasso en su delirio, Montaigne siente aún más despecho que compasión; pero, en el fondo, más admiración que todo. Despecho, sin duda, al ver que la razón, allí donde puede alcanzar sus cumbres, está infinitamente cerca de la locura más profunda: «¿Quién no sabe cuán imperceptible es la vecindad entre la locura con las gallardas elevaciones de un espíritu libre, y los efectos de una virtud suprema y extraordinaria?». Pero hay allí objeto de una admiración paradójica. Un signo es que, de esta misma locura, la razón obtuviera sus recursos más extraños. Si Tasso, «uno de los poetas italianos más juiciosos, ingeniosos y formados al aire libre de esta poesía pura y antigua que jamás hayan sido», se encuentra ahora en «estado tan lamentable, sobreviviéndose a sí mismo», ¿no lo debe a «ésta su vivacidad asesina, a esta claridad que lo ha cegado, a esta aprehensión exacta y tierna de la razón que le ha hecho perder la razón? ¿A la curiosa y laboriosa búsqueda de las ciencias que lo ha llevado al embrutecimiento? ¿A esta rara aptitud para los ejercicios del alma, que lo ha dejado sin ejercicio y sin alma?»[95]. Si la locura viene a sancionar el esfuerzo de la razón, es porque ya formaba parte de ese esfuerzo: la vivacidad de las imágenes, la violencia de la pasión, este gran retiro del espíritu en sí mismo, tan característicos de la locura, son los instrumentos más peligrosos de la razón, por ser los más agudos. No hay ninguna razón fuerte que no deba arriesgarse en la locura para llegar al término de su obra, «no hay espíritu grande sin mezcla de locura. En este sentido, los sabios y los poetas más audaces han aprobado la locura y el salirse de quicio de vez en cuando»[96]. La locura es un momento duro pero esencial en la labor de la razón; a través de ella, y aun en sus victorias aparentes, la razón se manifiesta y triunfa. La locura sólo era, para ella, su fuerza viva y secreta[97].

Poco a poco, la locura se encuentra desarmada, y al mismo tiempo desplazada; investida por la razón, es como recibida y plantada en ella. Tal fue, pues, el papel ambiguo de este pensamiento escéptico, digamos, antes bien, de esta razón tan vivamente consciente de las formas que la limitan y de las fuerzas que la contradicen; descubre a la locura como una de sus propias figuras, lo que es una manera de conjurar todo lo que puede ser un poder exterior, hostilidad irreductible, signo de trascendencia, pero al mismo tiempo coloca a la locura en el centro de su propio trabajo, designándola como un momento esencial de su propia naturaleza. Y más allá de Montaigne y de Charron, pero en ese movimiento de inserción de la locura en la naturaleza misma de la razón, se ve dibujarse la curva de la reflexión de Pascal: «Los hombres son tan necesariamente locos que sería estar loco de alguna otra manera el no estar loco»[98]. Reflexión en la cual se recibe y se re-toma todo el largo trabajo que comienza con Erasmo: descubrimiento de una locura inmanente a la razón; luego, a partir de allí, desdoblamiento: por una parte, una «locura loca» que rechaza a esta locura propia de la razón y que, al rechazarla, la re-dobla, y en este redoblamiento cae en la más simple, la más cerrada, la más inmediata de las locuras; por otra parte una «locura sabia» que recibe a la locura de la razón, la escucha, reconoce sus derechos

de ciudadana, y se deja penetrar por sus fuerzas vivas; pero al hacerlo se protege más realmente de la locura que la obstinación de un rechazo siempre vencido de antemano.

Y es que ahora la verdad de la locura no es más que una y sola cosa con la victoria de la razón, y su definitivo vencimiento: pues la verdad de la locura es ser interior a la razón, ser una figura suya, una fuerza y como una necesidad momentánea para asegurarse mejor de sí misma.

Tal vez esté allí el secreto de su presencia múltiple en la literatura de fines del siglo XVI y principios del XVII, un arte que, en su esfuerzo por dominar esta razón que se busca a sí misma, reconoce la presencia de la locura, de su locura, la rodea y le pone sitio, para finalmente triunfar sobre ella. Juegos de una época barroca.

Pero aquí, como en el pensamiento, se realiza todo un trabajo que acarreará la confiscación de la experiencia trágica de la locura por una conciencia crítica. Pero dejemos por el instante este fenómeno y valoremos en su indiferencia esas figuras que podemos encontrar tanto en *Don Quijote* como en las novelas de Scudéry, en *El rey Lear* y en el teatro de Rotrou o de Tristan L'Hermite.

Comencemos por la más importante, que es también la más durable, la que volveremos a encontrar en el siglo XVIII con las mismas formas, aunque un poco desdibujadas[99],*la locura por identificación novelesca*. De una vez por todas, Cervantes había dibujado sus características. Pero el tema es repetido incansablemente: adaptaciones directas (el *Dan Quichotte* de Guérin de Bouscal es representado en 1639; dos años más tarde lo es *Le Gouvernement de Sancho Pança*), reinterpretaciones de un episodio particular (*Les Folies de Cardenio*, de Pichou, son una variación de la anécdota del «caballero andrajoso» de la Sierra Morena), o de una manera más indirecta, sátiras de las novelas fantásticas (como en la *Fausse Clélie* de Subligny, en el interior mismo del relato, en el episodio de *Julie d'Arviane*). Del autor al lector las quimeras se trasmiten, pero aquello que era fantasía por una parte, se convierte en fantasma por la otra; la astucia del escritor es aceptada con tanto candor como imagen de lo real. En apariencia, nos encontramos solamente ante una crítica fácil de las novelas de imaginación; pero un poco por debajo, hay toda una inquietud sobre las relaciones que existen, en la obra de arte, entre la realidad y la imaginación, y acaso también sobre la turbia comunicación que hay entre la invención fantástica y las fascinaciones del delirio. «Es a las imaginaciones desordenadas a las que debemos la invención de las artes; el *Capricho* de los Pintores, de los Poetas y de los Músicos no es más que un nombre civilmente dulcificado para expresar su *Locura*.» [100] Locura donde son puestos en tela de juicio los valores de otro tiempo, de otro arte, de una moral, pero donde se reflejan también, mezcladas y enturbiadas, extrañamente comprometidas las unas con las otras en una quimera común, todas las formas, aun las más distantes, de la imaginación humana.

Muy próxima a esta primera, está *la locura de la vana presunción*. No es con un modelo literario con quien el loco se identifica; es consigo mismo, por medio de una adhesión imaginaria que le permite atribuirse todas las cualidades, todas las virtudes o poderes de que él está desprovisto. Es un heredero de la vieja *Filautía* de Erasmo. Pobre, es rico; feo, se mira hermoso; con grilletes en los pies, se cree Dios, sin embargo. Así era el licenciado Osuna, que se creía Neptuno[101]; es el destino ridículo de los 7 personajes de los *Visionnaires*[102], de Chateaufort en el *Pédant joué*, de M. de Richesource en *Sir Politik*. Innumerable locura, que tiene tantos rostros como caracteres, ambiciones e ilusiones hay en el mundo. Inclusive en sus extremos, es la mano extremosa de las locuras; es, en el corazón de cada hombre, la relación imaginaria que sostiene consigo mismo. En ella se engendran los defectos más comunes. Denunciarla es el primero y último sentido de toda crítica moral.

También al mundo moral pertenece *la locura del justo castigo*. Es ella quien castiga, por medio de trastornos del espíritu, los trastornos del corazón; pero tiene también otros poderes: el castigo que inflige se desdobla por sí mismo, en la medida en que, castigándose, revela la verdad. La justicia de esta locura tiene la característica de ser verídica. Verídica, puesto que ya el culpable experimenta, en el vano torbellino de sus fantasmas, lo que será en la eternidad el dolor de su castigo: Erasto, en *Mélite*, ya se ve perseguido por las Euménides y condenado por Minos. Verídica, igualmente, porque el crimen escondido a los ojos de todos se hace patente en la noche de este extraño castigo; la locura, con sus palabras insensatas, que no se pueden dominar, entrega su propio sentido, y dice, en sus quimeras, su secreta verdad; sus gritos hablan en vez de su conciencia. Así, el delirio de Lady Macbeth revela «a quienes no deberían saberlo», las palabras que durante mucho tiempo ha murmurado solamente a «sordas almohadas»[103].

En fin, el último tipo de locura, que es *la pasión desesperada*. El amor engañado en su exceso, engañado sobre todo por la fatalidad de la muerte, no tiene otra salida que la demencia. En tanto que había un objeto, el loco amor era más amor que locura; dejado solo, se prolonga en el vacío del delirio. ¿Castigo de una pasión demasiado abandonada a su propia violencia? Sin duda; pero este castigo es también *un* calmante; extiende, sobre la irreparable ausencia, la piedad de las presencias imaginarias; encuentra en la paradoja de la alegría inocente, o en el heroísmo de las empresas insensatas, la forma que se borra. Si el castigo conduce a la muerte, es a una muerte donde aquellos que se aman no serán jamás separados. Es la última canción de Ofelia; es el delirio de Aristo en la *Locura del sabio*; pero es sobre todo la amarga y dulce demencia del *Rey Lear*.

En la obra de Shakespeare, encontramos las locuras emparentadas con la muerte y con el homicidio; en la de Cervantes, las formas que se ordenan hacia la presunción y todas las complacencias de lo imaginario. Pero son elevados modelos, y sus imitadores los moderan y desarman. Sin duda son ellos testigos, el español y el inglés, más bien de la locura trágica, nacida en el siglo XV, que de la experiencia

crítica y moral de la Sinrazón que se desarrolla, con todo, en su propia época. Por encima de los tiempos, vuelven a encontrar un sentido que se halla a punto de desaparecer, sentido cuya continuidad ya no persistirá más que en la noche. Sin embargo, comparando su obra, y lo que ella sostiene, con las significaciones que encontramos en la obra de sus contemporáneos o imitadores, es como se podrá descifrar lo que sucede, a principios del siglo XVII, en la experiencia literaria de la locura.

En la obra de Shakespeare y de Cervantes, la locura ocupa siempre un lugar extremo, ya que no tiene recursos. Nada puede devolverla a la verdad y a la razón. Solamente da al desgarramiento, que precede a la muerte. La locura, en sus vanas palabras, no es vanidad; el vacío que la invade es «un mal que se halla mucho más allá de mi práctica», como dice el médico hablando de Lady Macbeth; es ya la plenitud de la muerte: una locura que no necesita médico, sino la misericordia divina solamente[104]. El suave gozo, que al final encuentra Ofelia, no es conciliable con ninguna felicidad; su canto insensato está tan cerca de lo esencial como el «grito de mujer» que anuncia por los corredores del castillo de Macbeth que «la reina ha muerto»[105]. Sin duda, la muerte de Don Quijote sucede en paisaje apacible, recobradas en el último instante la razón y la verdad. De golpe, la locura del caballero ha adquirido conciencia de sí misma, y ante sus propios ojos se convierte en tontería. Pero esta brusca sabiduría de su locura, ¿no es una nueva locura que acaba de penetrarle en la cabeza? Equívoco indefinidamente reversible que no puede ser decidido definitivamente más que por la muerte. La locura disipada se tiene que confundir con la inminencia del fin; e inclusive una de las señales por las cuales conjeturaron que el enfermo se moría, era el que hubiese vuelto tan fácilmente de la locura a la razón. Pero ni siquiera la muerte trae la paz: la locura triunfará aún, verdad irrisoriamente eterna, por encima del fin de una vida, que sin embargo se había liberado de la locura, en este mismo fin. Irónicamente la vida insensata del caballero lo persigue, y lo inmortaliza su demencia; la locura es la vida imperecedera de la muerte:

> Yace aquí el Hidalgo fuerte
> que a tanto extremo llegó
> de valiente, que se advierte
> que la muerte no triunfó
> de su vida con su muerte[106].

Pero muy pronto, la locura abandona esas regiones últimas donde Cervantes y Shakespeare la situaron; en la literatura de principios del siglo XVII, ocupa, de preferencia, un lugar intermedio; es más bien nudo que desenlace, más la peripecia que la inminencia última. Desalojada en la economía de las estructuras novelescas y dramáticas, permite la manifestación de la verdad y el regreso apacible de la razón.

La locura no es ya considerada en su realidad trágica, en el desgarramiento absoluto, que la abre a otro mundo; se la considera solamente en el aspecto irónico de sus ilusiones. No es un castigo real, sino imagen de un castigo, y así falsa apariencia; no puede estar ligada más que a la apariencia de un crimen o a la ilusión de una muerte. Si Ariste, en la *Folie du Sage*, se vuelve loco ante la noticia de la muerte de su hija, es porque ésta realmente no ha muerto; cuando Erasto, en *Mélite*, se ve perseguido por las Euménides y arrastrado ante Minos, es por un doble crimen que hubiera podido cometer, que hubiera querido cometer, pero en realidad no ha causado ninguna muerte real. La locura es despojada de su seriedad dramática: no es castigo ni desesperación, sino en las dimensiones del error. Su función dramática no subsiste sino en la medida en que se trata de un falso drama: forma quimérica, donde no se trata más que de faltas supuestas, homicidios ilusorios, desaparición de seres que volverán a ser encontrados.

Sin embargo, esta ausencia de gravedad no le impide ser esencial, más esencial aún de lo que ya era, pues si colma la ilusión, es gracias a ella como se consigue derrotar a la ilusión. En la locura, donde lo encierra su error, el personaje comienza involuntariamente a desenredar la trama. Acusándose, dice, a pesar suyo, la verdad. En *Mélite*, por ejemplo, toda la astucia que el héroe ha acumulado para engañar a los otros, se vuelve contra él, y él es la primera víctima, creyendo ser culpable de la muerte de su rival y de su amante. Pero, en su delirio, se reprocha el haber inventado toda una correspondencia amorosa; la verdad se hace patente en y por la locura que, provocada por la ilusión de un desenlace, desenlaza en realidad, ella sola, el embrollo verdadero, del cual es a la vez efecto y causa. Dicho de otra manera, la locura es la falsa sanción de un final falso, pero por su propia virtud, hace surgir el verdadero problema, que puede entonces ser verdaderamente conducido a su término. Oculta bajo el error el secreto trabajo de la verdad. La locura de la que habla el autor del *Ospital des Fous* desempeña este papel ambiguo y central, en el caso de la pareja de enamorados que, por escapar de sus perseguidores, se fingen locos y se esconden entre los insensatos; en una crisis de demencia simulada, la chica, disfrazada de muchacho, finge ser una muchacha —lo que es realmente—, diciendo así, por la neutralización recíproca de dos engaños, la verdad que finalmente triunfará.

La locura es la forma más pura y total de *qui pro quo*; toma lo falso por verdadero, la muerte por la vida, el hombre por la mujer, la enamorada por la Erinia y la víctima por Minos. Es también la forma más rigurosamente necesaria del *qui pro quo* en la economía dramática, ya que no tiene necesidad de ningún elemento exterior para acceder al desenlace verdadero. Le es suficiente llevar su ilusión hasta la verdad. Así, la locura es, en el centro mismo de la estructura, en su centro mecánico, a la vez fingida conclusión plena de oculto recomenzar, e iniciación a lo que aparecerá como reconciliación de la razón y la verdad. Ella indica el punto hacia el cual converge, aparentemente, el destino trágico de los personajes, y a partir del cual surgen realmente las líneas que conducen a la felicidad recuperada. En la locura se establece

el equilibrio; pero lo oculta bajo la nube de la ilusión, bajo el desorden fingido; el rigor de la arquitectura se disimula bajo el manejo hábil de estas violencias desordenadas. Esta brusca vivacidad, este azar de los ademanes y palabras, este *viento de locura* que, de un golpe, empuja a los personajes, rompe las líneas y las actitudes, arruga los decorados —cuando los hilos están más apretados—, es el tipo mismo de artificio barroco. La locura es el gran engañabobos de las estructuras tragicómicas de la literatura preclásica[107].

Scudéry lo sabía bien, él que al desear hacer, en su *Comedie des Comédiens*, el teatro del teatro, sitúa a su pieza, desde el principio, en el juego de las ilusiones de la locura. Una parte de los cómicos debe representar el papel de espectadores, y los otros el de los actores. Es preciso pues, por una parte, tomar el decorado por realidad, la representación por la vida, mientras que realmente se está representando en un decorado real; por otra parte, es necesario fingir que se imita y se representa al actor, cuando se es en la realidad, sencillamente, un actor que está representando. Es un juego doble en el cual cada elemento está desdoblado a su vez, formando así ese intercambio renovado entre lo real y lo ilusorio que constituye, en sí, el sentido dramático de la locura. «No sé —debe decir Mondory, en el prólogo de la pieza de Scudéry— qué extravagancia es ésta de mis compañeros, pero es tan grande, que me veo forzado a creer que algún encantamiento les ha arrebatado la razón, y lo que me parece peor es que tratan de hacérmela perder, y a vosotros también. Quieren persuadirme de que no estoy en un teatro, de que aquí está la ciudad de Lyon, que aquello es una hostería y aquél un juego de pelota, donde unos cómicos que no somos nosotros —y los cuales somos, sin embargo— representan una pastorela»[108]. A través de esta extravagancia, el teatro desarrolla su verdad, que es la de ser ilusión. Eso es, en estricto sentido, la locura.

Nace la experiencia clásica de la locura. La gran amenaza que aparece en el horizonte del siglo XV se atenúa; los poderes inquietantes que habitaban en la pintura de Bosco han perdido su violencia. Subsisten formas, ahora transparentes y dóciles, integrando un cortejo, el inevitable cortejo de la razón. La locura ha dejado de ser, en los confines del mundo, del hombre y de la muerte, una figura escatológica; se ha disipado la noche, en la cual tenía ella los ojos fijos, la noche en la cual nacían las formas de lo imposible. El olvido cae sobre ese mundo que surcaba la libre esclavitud de su nave: ya no irá de un más acá del mundo a un más allá, en su tránsito extraño; no será ya nunca ese límite absoluto y fugitivo. Ahora ha atracado entre las cosas y la gente. Retenida y mantenida, ya no es barca, sino hospital.

Apenas ha transcurrido más de un siglo desde el auge de las barquillas locas, cuando se ve aparecer el tema literario del «Hospital de Locos». Allí, cada cabeza vacía, retenida y ordenada según la verdadera razón de los hombres, dice, con el ejemplo, la contradicción y la ironía, el lenguaje desdoblado de la Sabiduría: «… Hospital de los Locos incurables donde son exhibidas todas las locuras y

enfermedades del espíritu, tanto de los hombres como de las mujeres, obra tan útil como recreativa, y necesaria para la adquisición de la verdadera sabiduría»[109]. Cada forma de locura encuentra allí su lugar, sus insignias y su dios protector: la locura frenética y necia, simbolizada por un tonto subido en una silla, se agita bajo la mirada de Minerva; los sombríos melancólicos que recorren el campo, lobos ávidos y solitarios, tienen por dios a Júpiter, maestro en las metamorfosis animales; después vienen los «locos borrachos», los «locos desprovistos de memoria y de entendimiento», los «locos adormecidos y medio muertos», los «locos atolondrados, con la cabeza vacía»… Todo este mundo de desorden, perfectamente ordenado, hace por turno el *Elogio* de la razón. En este «Hospital», el *encierro* ya ha desplazado al *embarco*.

A pesar de estar dominada, la locura conserva todas las apariencias de su reino. Es ahora una parte de las medidas de la razón y del trabajo de la verdad. Juega en la superficie de las cosas y en el centelleo del día, en todos los juegos de apariencia, actúa en el equívoco que existe entre la realidad y la ilusión, sobre toda esa trama indefinida, siempre reanudada, siempre rota, que une y separa a la vez la verdad y lo aparente. Ella esconde y manifiesta, dice la verdad y dice la mentira, es sombra y es luz. Espejea; una figura central e indulgente, ya precaria en esta edad barroca.

No nos extrañemos de encontrar a la locura tan a menudo en las ficciones de la novela y el teatro. No nos asombremos de verla merodear realmente por las calles. Mil veces François Colletet se encontró allí con ella:

> En la avenida veo al orate
> que va, seguido por rapaces…
> … También admiro al pobre ser:
> ¿qué puede el pobre diablo hacer
> ante las turbas harapientas?
> Las vi cantar sucias canciones
> en miserables callejones…

La locura dibuja una silueta bastante familiar en el paisaje social. Se obtiene un nuevo y un vivísimo placer de las viejas cofradías de tontos, de sus fiestas, sus reuniones y sus discursos. La gente se apasiona a favor o en contra de Nicolás Joubert, mejor conocido por el nombre de D’Angoulevent, que se dice Príncipe de los Tontos, título que le es discutido *por* Valenti «el Conde» y Jacques Resneau: libelos, procesos, alegatos; el abogado de Nicolás declara y certifica que éste es «una cabeza hueca, una sandía vacía, huérfana de sentido común, una caña, un cerebro desarreglado, sin un resorte ni una rueda buena en la cabeza»[110]. Bluet d’Arbères, que se hace llamar Conde de Autorización, es un protegido de los Créqui, de los Lesdiguières, de los Bouillon, de los Nemours: publica, en 1602, o hacen publicar como si fueran de él, sus obras, en las cuales advierte al lector que «*no* sabe leer ni

escribir, y que jamás ha aprendido», pero que está animado «por la inspiración de Dios y de los Ángeles»[111].[112] Pierre Dupuis, del que habla Régnier en su sexta sátira[113], es, según Brascambille, un «archiloco en toga»[114]; él mismo, en su *Remontrance sur le réveil de Maître Guillaume*, declara que tiene «el espíritu elevado hasta la antecámara de tercer grado de la luna». Y tantos otros personajes que aparecen en la decimocuarta sátira de Régnier.

Este mundo de principios del siglo XVII es extrañamente hospitalario para la locura. Ella está allí, en medio de las cosas y de los hombres, signo irónico que confunde las señales de lo quimérico y lo verdadero, que guarda apenas el recuerdo de las grandes amenazas trágicas —vida más turbia que inquietante; agitación irrisoria en la sociedad, movilidad de la razón.

Pero nuevas exigencias están naciendo: «He tomado cien veces la linterna en la mano, buscando en pleno mediodía»[115].

II. EL GRAN ENCIERRO

Compelle intrare.

LA LOCURA, cuya voz el Renacimiento ha liberado, y cuya violencia domina, va a ser reducida al silencio por la época clásica, mediante un extraño golpe de fuerza.

En el camino de la duda, Descartes encuentra la locura al lado del sueño y de todas las formas de error. Esta posibilidad de estar loco, ¿no amenaza con desposeerlo de su propio cuerpo, como el mundo exterior puede ocultarse en el error o la conciencia dormirse en el sueño? «¿Cómo podría yo negar que estas manos y este cuerpo son míos, si no, acaso, comparándome a ciertos insensatos cuyo cerebro está de tal modo perturbado y ofuscado por los vapores negros de la bilis que constantemente aseguran ser reyes cuando son muy pobres, estar vestidos de oro y púrpura cuando están desnudos, o cuando imaginan ser cántaros o tener un cuerpo de vidrio?»[116]. Pero Descartes no evita el peligro de la locura como evade la eventualidad del sueño o del error. Por engañosos que sean los sentidos, en efecto, sólo pueden alterar «las cosas poco sensibles y bastante alejadas»; la fuerza de sus ilusiones siempre deja un residuo de verdad, «que yo estoy aquí, ante la chimenea, vestido con mi bata»[117]. En cuanto al sueño, puede —como la imaginación de los pintores— representar «sirenas o sátiros por medio de figuras grotescas y extraordinarias»; pero no puede crear ni componer por sí mismo esas cosas «más sencillas y más universales» cuya disposición hace posibles las imágenes fantásticas: «De ese género de cosas es la naturaleza corporal en general y su extensión». Éstas son tan poco fingidas que aseguran a los sueños su verosimilitud: marcas inevitables de una verdad que el sueño no llega a comprometer. Ni el sueño poblado de imágenes, ni la clara conciencia de que los sentidos se equivocan pueden llevar la duela al punto extremo de su universalidad: admitamos que los ojos nos engañan, «supongamos ahora que estamos dormidos», la verdad no se deslizará entera hacia la noche.

Para la locura, las cosas son distintas; si sus peligros no comprometen el avance ni lo esencial de la verdad, no es porque *tal cosa*, ni aún el pensamiento de un loco, no pueda ser falsa, sino porque *yo*, que pienso, no puedo estar loco. Cuando yo creo tener un cuerpo, ¿estoy seguro de sostener una verdad más firme que quien imagina tener un cuerpo de vidrio? Seguramente, pues «son locos, y yo no sería menos extravagante si me guiara por su ejemplo». No es la permanencia de una verdad la que asegura al pensamiento contra la locura, como le permitiría librarse de un error o salir de un sueño; es una imposibilidad de estar loco, esencial no al objeto del pensamiento, sino al sujeto pensante. Puede suponerse que se está soñando, e

identificarse con el sujeto soñante para encontrar «alguna razón de dudar»: la verdad aparece aún, como condición de posibilidad del sueño. En cambio, no se puede suponer, ni aun con el pensamiento, que se está loco, pues la locura justamente es condición de imposibilidad del pensamiento: «Yo no sería menos extravagante…»[118].

En la economía de la duda, hay un desequilibrio fundamental entre locura, por una parte, sueño y error, por la otra. Su situación es distinta en relación con la verdad y con quien la busca; sueños o ilusiones son superados en la estructura misma de la verdad; pero la locura queda excluida por el sujeto que duda. Como pronto quedará excluido que él no piensa y que no existe. Cierta decisión se ha tomado desde los *Ensayos*. Cuando Montaigne se encontró con Tasso, nada le aseguraba que todo pensamiento no era rondado por la sinrazón. ¿Y el pueblo? ¿El «pobre pueblo víctima de esas locuras»? El hombre de ideas, ¿está al abrigo de esas extravagancias? Él mismo «es, al menos, igualmente lastimoso». Y ¿qué razón podría hacerle juez de la locura? «La razón me ha dicho que condenar resueltamente una cosa por falsa e imposible es aprovechar la ventaja de tener en la cabeza los límites de la voluntad de Dios y de la potencia de nuestra madre Naturaleza, y por tanto no hay en el mundo locura más notable que hacerles volver a la medida de nuestra capacidad y suficiencia»[119]. Entre todas las otras formas de la ilusión, la locura sigue uno de los caminos de la duda más frecuentados aún en el siglo XVI. No siempre se está seguro de no soñar, nunca se está cierto de no estar loco: «¿No recordamos cuántas contradicciones hemos sentido en nuestro juicio?»[120]. Ahora bien, esta certidumbre ha sido adquirida por Descartes, quien la conserva sólidamente: la locura ya no puede tocarlo. Sería una extravagancia suponer que se es extravagante; como experiencia de pensamiento, la locura se implica a sí misma, y por lo tanto se excluye del proyecto. Así, el peligro de la locura ha desaparecido del ejercicio mismo de la Razón. Ésta se halla fortificada en una plena posesión de sí misma, en que no puede encontrar otras trampas que el error, otros riesgos que la ilusión. La duda de Descartes libera los sentidos de encantamientos, atraviesa los paisajes del sueño, guiada siempre por la luz de las cosas ciertas; pero él destierra la locura en nombre del que duda, y que ya no puede desvariar, como no puede dejar de pensar y dejar de ser.

Por ello mismo se modifica la problemática de la locura, la de Montaigne. De manera casi imperceptible, sin duda, pero decisiva. Allí la tenemos, colocada en una comarca de exclusión de donde no será liberada más que parcialmente en la *Fenomenología del Espíritu*. La No-Razón del siglo XVI formaba una especie de peligro abierto, cuyas amenazas podían siempre, al menos en derecho, comprometer las relaciones de la subjetividad y de la verdad. El encaminamiento de la duda cartesiana parece testimoniar que en el siglo XVII el peligro se halla conjurado y que la locura está fuera del dominio de pertenencia en que el sujeto conserva sus derechos a la verdad: ese dominio que, para el pensamiento clásico, es la razón misma. En adelante, la locura está exiliada. Si el *hombre* puede siempre estar loco, el

pensamiento, como ejercicio de la soberanía de un sujeto que se considera con el deber de percibir lo cierto, no puede ser insensato. Se ha trazado una línea divisoria, que pronto hará imposible la experiencia, tan familiar en el Renacimiento, de una Razón irrazonable, de una razonable Sinrazón. Entre Montaigne y Descartes ha ocurrido un acontecimiento: algo que concierne al advenimiento de una *ratio*. Pero la historia de una *ratio* como la del mundo occidental está lejos de haberse agotado en el progreso de un «racionalismo»; está hecha, en parte igualmente grande aunque más secreta, por ese movimiento por el cual la sinrazón se ha internado en nuestro suelo, para allí desaparecer, sin duda, pero también para enraizarse.

Y es este otro aspecto del acontecimiento clásico el que ahora habrá que manifestar.

Más de un signo lo delata, y no todos se derivan de una experiencia filosófica ni de los desarrollos del saber. Aquel del que deseamos hablar pertenece a una superficie cultural bastante extensa. Una serie de datos lo señala con toda precisión y, con ellos, todo un conjunto de instituciones.

Se sabe bien que en el siglo XVII se han creado grandes internados; en cambio, no es tan sabido que más de uno de cada cien habitantes de París, ha estado encerrado allí, así fuera por unos meses. Se sabe bien que el poder absoluto ha hecho uso de *lettres de cachet* y de medidas arbitrarias de detención; se conoce menos cuál era la conciencia jurídica que podía alentar semejantes prácticas. Desde Pinel, Tuke y Wagnitz, se sabe que los locos, durante un siglo y medio, han sufrido el régimen de estos internados, hasta el día en que se les descubrió en las salas del Hospital General, o en los calabozos de las casas de fuerza; se hallará que estaban mezclados con la población de las *Workhouses* o *Zuchthäusern*. Pero casi nunca se preciso claramente cuál era su estatuto, ni qué sentido tenía esta vecindad, que parecía asignar una misma patria a los pobres, a los desocupados, a los mozos de correccional y a los insensatos. Entre los muros de los internados es donde Pinel y la psiquiatría del siglo XIX volverán a encontrar a los locos; es allí —no lo olvidemos— donde los dejarán, no sin gloriarse de haberlos liberado. Desde la mitad del siglo XVII, la locura ha estado ligada a la tierra de los internados, y al ademán que indicaba que era aquél su sitio natural.

Tomemos los hechos en su formulación más sencilla, ya que el internamiento de los alienados es la estructura más visible en la experiencia clásica de la locura, y ya que será la piedra de escándalo cuando esta experiencia llegue a desaparecer en la cultura europea. «Yo los he visto desnudos, cubiertos de harapos, no teniendo más que paja para librarse de la fría humedad del empedrado en que están tendidos. Los he visto mal alimentados, privados de aire que respirar, de agua para calmar su sed y de las cosas más necesarias de la vida. Los he visto entregados a auténticos carceleros, abandonados a su brutal vigilancia. Los he visto en recintos estrechos, sucios, infectos, sin aire, sin luz, encerrados en antros donde no se encerraría a los

animales feroces que el lujo de los gobiernos mantiene con grandes gastos en las capitales»[121].

Una fecha puede servir de guía: 1656, decreto de fundación, en París, del Hôpital Général. A primera vista, se trata solamente de una reforma, o apenas de una reorganización administrativa. Diversos establecimientos ya existentes son agrupados bajo una administración única: entre ellos, la Salpêtrière, reconstruida en el reinado anterior para usarla como arsenal[122]; Bicêtre, que Luis XIII había querido otorgar a la comandancia de San Luis, para hacer allí una casa de retiro destinada a los inválidos del ejercito[123]. «La Casa y el Hospital, tanto de la grande y pequeña Piedad como del Refugio, en el barrio de Saint-Victor; la casa y el hospital de Escipión, la casa de la Jabonería, con todos los lugares, plazas, jardines, casas y construcciones que de ella dependan»[124]. Todos son afectados ahora al servicio de los pobres de París «de todos los sexos, lugares y edades, de cualquier calidad y nacimiento, y en cualquier estado en que se encuentren, válidos o inválidos, enfermos o convalecientes, curables o incurables»[125]. Se trata de acoger, hospedar y alimentar a aquellos que se presenten por sí mismos, o aquellos que sean enviados allí por la autoridad real o judicial; es preciso también vigilar la subsistencia, el cuidado, el orden general de aquellos que no han podido encontrar lugar, aunque podrían o merecerían estar. Estos cuidados se confían a directores nombrados de por vida, que ejercen sus poderes no solamente en las construcciones del hospital, sino en toda la ciudad de París, sobre aquellos individuos que caen bajo su jurisdicción. «Tienen todo poder de autoridad, de dirección, de administración, de comercio, de policía, de jurisdicción, de corrección y de sanción, sobre todos los pobres de París, tanto dentro como fuera del Hôpital Général»[126]. Los directores nombran además un medico cuyos honorarios son de mil libras anuales; reside en la Piedad, pero debe visitar cada una de las casas del hospital dos veces por semana.

Desde luego, un hecho está claro el Hôpital Général no es un establecimiento médico. Es más bien una estructura semijurídica, una especie de entidad administrativa, que al lado de los poderes de antemano constituidos y fuera de los tribunales, decide, juzga y ejecuta. «Para ese efecto los directores tendrán estacas y argollas de suplicio, prisiones y mazmorras, en el dicho hospital y lugares que de él dependan, como ellos lo juzguen conveniente, sin que se puedan apelar las ordenanzas que serán redactadas por los directores para el interior del dicho hospital; en cuanto a aquellas que dicten para el exterior, serán ejecutadas según su forma y tenor, no obstante que existan cualesquiera oposiciones o apelaciones hechas o por hacer, y sin perjuicio de ellas, y no obstante todas las defensas y parcialidades, las órdenes no serán diferidas»[127]. Soberanía casi absoluta, jurisdicción sin apelación, derecho de ejecución contra el cual nada puede hacerse valer; el Hôpital Général es un extraño poder que el rey establece entre la policía y la justicia, en los límites de la ley: es el tercer orden de la represión. Los alienados que Pinel encontrará en Bicêtre y en la Salpêtrière, pertenecen a este mundo.

En su funcionamiento, o en su objeto, el Hôpital Général no tiene relación con ninguna idea médica. Es una instancia del orden, del orden monárquico y burgués que se organiza en Francia en esta misma época. Está directamente entroncado con el poder real, que lo ha colocado bajo la sola autoridad del gobierno civil; la Gran Limosnería del Reino, que era antiguamente, en la política de asistencia, la mediación eclesiástica y espiritual, se encuentra bruscamente fuera de la organización. «Entendiéndose que somos conservadores y protectores del dicho Hôpital Général, por ser de nuestra fundación real; sin embargo, no depende de manera alguna de la Gran Limosnería, ni de ninguno de nuestros grandes oficiales, pues deseamos que esté totalmente exento de la superioridad, visita y jurisdicción de los oficiales de la Reformación general y de los de la Gran Limosnería, y de todos los otros, a los cuales prohibimos todo conocimiento y jurisdicción de cualquier modo y manera que ésta pudiera ejercerse»[128]. El origen del proyecto había estado en el Parlamento[129], y los dos primeros jefes de dirección que habían sido designados fueron el primer presidente del Parlamento y el procurador general. Pero rápidamente son sustituidos por el arzobispo de París, el presidente del Tribunal de Hacienda, el presidente del Tribunal de Cuentas, el teniente de policía y el Preboste de los mercaderes. Desde entonces, la «Gran Asamblea» no tiene más que un papel deliberativo. La administración real y las verdaderas responsabilidades son confiadas a gerentes que se reclutan por cooptación. Son éstos los verdaderos gobernadores, los delegados del poder real y de la fortuna burguesa frente al mundo de la miseria. La Revolución ha podido dar de ellos este testimonio: «Escogidos entre lo mejor de la burguesía… sirvieron en la administración desinteresadamente y con intenciones puras»[130].

Esta estructura, propia del orden monárquico y burgués, contemporánea del absolutismo, extiende pronto su red sobre toda Francia. Un edicto del rey, del 16 de junio de 1676, prescribe el establecimiento de «un Hôpital Général en cada una de las ciudades de su reino». Resultó que la medida había sido prevista por las autoridades locales. La burguesía de Lyon había organizado ya, en 1612, un establecimiento de caridad que funcionaba de una manera análoga[131]. El arzobispo de Tours se siente orgulloso de poder declarar el 10 de julio de 1676 que su «ciudad metropolitana ha felizmente previsto las piadosas intenciones del Rey, al erigir este Hôpital Général, llamado de la Caridad, aun antes que el de París, con un orden que ha servido de modelo a todos aquellos que se han establecido después, dentro y fuera del Reino»[132]. La Caridad de Tours, en efecto, había sido fundada en 1656 y el rey le había donado 4 mil libras de renta. Por toda Francia se abren hospitales generales: en la víspera de la Revolución, existen en 32 ciudades provincianas[133].

Aunque ha sido deliberadamente mantenida aparte de la organización de los hospitales generales —por complicidad indudable del poder real y de la burguesía[134] —, la Iglesia, sin embargo, no es ajena a este movimiento. Reforma sus instituciones hospitalarias y redistribuye los bienes de sus fundaciones; incluso crea congregaciones que se proponen fines análogos a los del Hôpital Général. Vicente de

Paúl reorganiza Saint-Lazare, el más importante de los antiguos leprosarios de París; el 7 de enero de 1632, celebra en nombre de los Congregacionistas de la Misión un contrato con el «priorato» de Saint-Lazare; se deben recibir allí ahora «las personas detenidas por orden de Su Majestad». La orden de los Buenos Hijos abre hospitales de este género en el norte de Francia. Los Hermanos de San Juan de Dios, llamados a Francia en 1602, fundan primero la Caridad de París en el barrio de Saint-Germain, y después Charenton, donde se instalan el 10 de mayo de 1645[135]. No lejos de París, son ellos mismos los que dirigen la Caridad de Senlis, abierta el 27 de octubre de 1670[136]. Algunos años antes, la duquesa de Bouillon les había donado las construcciones y beneficios del leprosario fundado en el siglo XIV por Thibaut de Champagne en Château-Thierry[137]. Administran también las Caridades de Saint-Yon, de Pontorson, de Cadillac, de Romans[138]. En 1699, los lazaristas fundan en Marsella el establecimiento que se iba a convertir en el Hospital de Saint-Pierre. Después, en el siglo XVIII, se inauguran los hospitales de Armentières (1712), Maréville (1714), el Bon Sauveur de Caen (1735); Saint-Meins de Rennes se abre poco tiempo antes de la Revolución (1780). Singulares instituciones, cuyo sentido y estatuto a menudo son difíciles de definir. Ha podido verse que muchas aún son mantenidas por órdenes religiosas; sin embargo, a veces encontramos especies de asociaciones laicas que imitan la vida y la vestimenta de las congregaciones, pero sin formar parte de ellas[139]. En las provincias, el obispo es miembro de derecho de la Oficina general; pero el clero está lejos de constituir la mayoría; la gestión es, sobre todo, burguesa[140]. Y sin embargo, en cada una de esas casas se lleva una vida casi conventual, llena de lecturas, oficios, plegarias, meditaciones: «Se reza en común, mañana y tarde, en los dormitorios; y a distintas horas de la jornada se hacen ejercicios de piedad, plegarias y lecturas espirituales»[141]. Más aún: desempeñando un papel a la vez de ayuda y de represión, esos hospicios están destinados a socorrer a los pobres, pero casi todos contienen celdas de detención y alas donde se encierra a los pensionados cuya pensión pagan el rey o la familia: «No se recibirá a cualquiera y bajo cualquier pretexto en las prisiones de los religiosos de la Caridad; sólo a quienes serán conducidos allí por orden del rey o de la justicia». Muy a menudo esas nuevas casas de internamiento se establecen dentro de los muros mismos de los antiguos leprosarios; heredan sus bienes, sea por decisiones eclesiásticas[142], sea como consecuencia de decretos reales dados a fines del siglo[143]. Pero también son mantenidas por las fuerzas públicas: donación del rey, y cuota tomada de las multas que recibe el Tesoro[144]. En esas instituciones vienen a mezclarse así, a menudo no sin conflictos, los antiguos privilegios de la Iglesia en la asistencia a los pobres y en los ritos de la hospitalidad, y el afán burgués de poner orden en el mundo de la miseria: el deseo de ayudar y la necesidad de reprimir; el deber de caridad y el deseo de castigar: toda una práctica equívoca cuyo sentido habrá que precisar, simbolizado sin duda por esos leprosarios, vacíos desde el Renacimiento, pero nuevamente

atestados en el siglo XVII y a los que se han devuelto poderes oscuros. El clasicismo ha inventado el internamiento casi como la Edad Media ha inventado la segregación de los leprosos; el lugar que éstos dejaron vacío ha sido ocupado por nuevos personajes en el mundo europeo: los «internados». El leprosario sólo tenía un sentido médico; habían intervenido otras funciones en ese gesto de expulsión que abría unos espacios malditos. El gesto que encierra no es más sencillo: también él tiene significados políticos, sociales, religiosos, económicos, morales. Y que probablemente conciernen a estructuras esenciales al mundo clásico en conjunto.

El fenómeno tiene dimensiones europeas. La constitución de la monarquía absoluta y el animado renacimiento católico en tiempo de la Contrarreforma le han dado en Francia un carácter bastante peculiar, a la vez de competencia y complicidad entre el poder y la Iglesia[145]. En otras partes tiene formas muy diferentes; pero su localización en el tiempo es también precisa. Los grandes hospicios, las casas de internación, las obras de religión y de orden público, de socorro y de castigo, de caridad y de previsión gubernamental, son un hecho de la edad clásica: tan universales como aquel fenómeno y casi contemporáneos en su origen. En los países de lengua alemana se crean correccionales, *Zuchthäusern*; la primera es anterior a las casas francesas de internación (con excepción de la Caridad de Lyon), se abrió en Hamburgo hacia 1620[146]. Las otras fueron creadas en la segunda mitad del siglo: Basilea (1667), Breslau (1668), Francfort (1684), Spandau (1684), Königsberg (1691). Se multiplican en el siglo XVIII; Leipzig primero, en 1701, después Halle y Cassel en 1717 y 1720; más tarde Brieg y Osnabrück (1756) y finalmente, en 1771, Torgau[147].

En Inglaterra los orígenes de la internación son más lejanos. Un acta de 1575 (18 Isabel I, cap. III) que se refería, a la vez, «al castigo de los vagabundos y al alivio de los pobres», prescribe la construcción de *houses of correction*, a razón de por lo menos una por condado. Su sostenimiento debe asegurarse con un impuesto, pero se anima al público a hacer donaciones voluntarias[148]. En realidad, parece que bajo este sistema la medida casi no fue aplicada, puesto que, algunos años más tarde, se decide autorizar a la iniciativa privada: no es ya necesario obtener permiso oficial para abrir un hospital o una correccional: cualquiera puede hacerlo a su gusto[149]. A principios del siglo XVII, reorganización general: multa de 5 libras a todo juez de paz que no haya instalado una de estas casas en los límites de su jurisdicción; obligación de instalar telares, talleres, centros de manufactura (molino, hilado, teñido) que ayuden a mantenerlas y les aseguren trabajo a los pensionarios; el juez debe decidir quién merece ser enviado allí[150]. El desarrollo de estos *Bridwells* no fue muy considerable: a menudo fueron asimilados a las prisiones contiguas[151]; no llegaron a extenderse hasta Escocia[152]. En cambio, las *workhouses* alcanzaron un éxito más grande. Datan de la segunda mitad del siglo XVII[153]. Un acta de 1670 (22-23 Carlos II, cap. XVIII) define el estatuto de las *workhouses*, encarga a los oficiales de justicia

la verificación del cobro de los impuestos y la gestión de las sumas que permitan el funcionamiento, y confía al juez de paz el control supremo de la administración. En 1697, varias parroquias de Bristol se unen para formar la primera *workhouse* de Inglaterra y designar la corporación que debe administrarla[154]. Otra se establece en 1703 en Worcester, y la tercera en Dublín[155], en el mismo año; después se abren en Plymouth, Norwich, Hull, Exeter. A finales del siglo XVIII, hay ya 26. La *Gilbert's Act*, de 1792, da todas las facilidades a las parroquias para crear casas nuevas; se refuerza al mismo tiempo el control y la autoridad del juez de paz; para evitar que las *workhouses* vayan a convertirse en hospitales, se recomienda a todos excluir rigurosamente a los enfermos contagiosos.

En algunos años, una red cubre Europa. Howard, a fines del siglo XVIII, intentará recorrerla; a través de Inglaterra, Holanda, Alemania, Francia, Italia y España, hará su peregrinación visitando todos los lugares importantes de confinamiento —«hospitales, prisiones, casas de fuerza»— y su filantropía se indignará ante el hecho de que se hayan podido relegar entre los mismos muros a condenados de derecho común, a muchachos jóvenes que turbaban la tranquilidad de su familia dilapidando los bienes, a vagabundos y a insensatos. Esto prueba que ya en aquella época cierta evidencia se había perdido: la que con tanta prisa y espontaneidad había hecho surgir en toda Europa esta categoría del orden clásico que es la internación. En ciento cincuenta años, se ha convertido en amalgama abusiva de elementos heterogéneos. Ahora bien, en su origen debió poseer una unidad que justificara su urgencia; entre las formas diversas y la época clásica que las suscitó, debe haber un principio de coherencia, que no basta esquivar entre el escándalo de la sensibilidad prerrevolucionaria. ¿Cuál era, pues, la realidad que se perseguía en toda esa población de la sociedad que, casi de un día para otro, es recluida y excluida con mayor severidad que los mismos leprosos? Es necesario recordar que, pocos años después de su fundación, solamente en el Hôpital Général de París estaban encerradas 6 mil personas, o sea aproximadamente 1% de la población[156]. Es preciso aceptar que debió formarse silenciosamente, en el transcurso de largos años, una sensibilidad social, común a la cultura europea, que se manifiesta bruscamente a mediados del siglo XVII: es ella la que ha aislado de golpe esta categoría de gente destinada a poblar los lugares de internación. Para habitar los rumbos abandonados por los leprosos desde hacía mucho tiempo, se designó a todo un pueblo, a nuestros ojos extrañamente mezclado y confuso. Pero lo que para nosotros no es sino sensibilidad indiferenciada, era, con toda seguridad, una percepción claramente articulada en la mente del hombre clásico. Hay que averiguar cuál fue este modo de percepción, para saber cuál fue la forma de sensibilidad ante la locura de una época que se acostumbra definir mediante los privilegios de la Razón. El ademán que, al designar el espacio del confinamiento, le ha dado su poder de segregación y ha concedido a la locura una nueva patria, este ademán por coherente y concertado que sea, no es simple. Él organiza en una unidad compleja una nueva sensibilidad ante la miseria y los deberes de asistencia, nuevas

formas de reacción frente a los problemas económicos del desempleo y de la ociosidad, una nueva ética del trabajo, y también el sueño de una ciudad donde la obligación moral se confundiría con la ley civil, merced a las formas autoritarias del constreñimiento. Oscuramente, estos temas están presentes mientras se edifican y organizan las ciudades del confinamiento. Son ellos los que dan sentido a este ritual y explican en parte de qué manera la locura fue entendida y vivida por la edad clásica.

La práctica del internamiento designa una nueva reacción a la miseria, un nuevo patetismo, más generalmente otra relación del hombre con lo que puede haber de inhumano en su existencia. El pobre, el miserable, el hombre que no puede responder de su propia existencia, en el curso del siglo XVI se ha vuelto una figura que la Edad Media no habría reconocido.

El Renacimiento ha despojado a la miseria de su positividad mística. Y esto por un doble movimiento de pensamiento que quita a la Pobreza su sentido absoluto y a la Caridad el valor que obtiene de esta Pobreza socorrida. En el mundo de Lutero, sobre todo en el mundo de Calvino, las voluntades particulares de Dios —esta «singular bondad de Dios para cada uno»— no dejan a la dicha o a la desdicha, a la riqueza o a la pobreza, a la gloria o a la miseria, el trabajo de hablar por sí mismas. La miseria no es la Dama humillada que el Esposo va a buscar al fango para elevarla; tiene en el mundo un lugar propio, lugar que no testimonia de Dios ni más ni menos que el lugar destinado a la riqueza; Dios está igualmente presente en la abundancia y en la miseria, según le plazca «nutrir a un niño en la abundancia o más pobremente»[157]. La voluntad singular de Dios, cuando se dirige al pobre, no le habla de la gloria prometida, sino de la predestinación. Dios no exalta al pobre en una especie de glorificación a la inversa; lo humilla voluntariamente en su cólera, en su odio, aquel mismo odio que sentía contra Esaú antes de que éste hubiese siquiera nacido, y *por* el cual lo despojó de los rebaños que le correspondían por primogenitura. La Pobreza designa un castigo: «Por su mandato, el cielo se endurece, los frutos son devorados y consumidos por lloviznas y otras corrupciones; y cuantas veces viñas, campos y prados son balidos por granizadas y tempestades, ello es testimonio de algún castigo especial que Él ejerce»[158]. En el mundo, pobreza y riqueza cantan la misma omnipotencia de Dios; pero el pobre sólo puede invocar el descontento del Señor, pues su existencia lleva el signo de su maldición; así, hay que exhortar a «los pobres a la paciencia para que quienes no se contenten con su estado traten, hasta donde puedan, de soportar el yugo que les ha impuesto Dios»[159].

En cuanto a la obra de caridad, ¿por qué tiene valor? No por la pobreza que socorre, ni por el que la realiza, puesto que, a través de su gesto, es nuevamente una voluntad singular de Dios la que se manifiesta. No es la obra la que justifica, sino la fe la que la enraíza en Dios. «Los hombres no pueden justificarse ante Dios por sus esfuerzos, sus méritos o sus obras, sino gratuitamente, a causa de Cristo y por la fe»[160]. Es conocido el gran rechazo de las obras por Lulero, cuya proclamación había de resonar tan lejos en el pensamiento protestante: «No, las obras no son

necesarias; no, no sirven en nada para la santidad». Pero ese rechazo sólo concierne a las obras por relación a Dios y a la salvación; como todo acto humano, llevan los signos de la finitud y los estigmas de la caída; en eso, «no son más que pecados y mancillas»[161]. Pero al nivel humano tienen un sentido; si están provistas de eficacia para la salvación, tienen un valor de indicación y de testimonio para la fe; «La fe no sólo no nos hace negligentes en obras buenas, sino que es la raíz en que éstas se producen»[162]. De allí parte esta tendencia, común a todos los movimientos de la Reforma, a transformar los bienes de la Iglesia en obras profanas. En 1525, Miguel Geismayer exige la transformación de todos los monasterios en hospitales; la Dieta de Espira recibe al año siguiente un cuaderno de quejas que pide la supresión de los conventos y la confiscación de sus bienes, que deberán servir para aliviar la miseria[163]. En efecto, la mayor parte de las veces es en antiguos conventos donde se van a establecer los grandes asilos de Alemania y de Inglaterra: uno de los primeros hospitales que un país protestante haya destinado a los locos (*arme Wahnsinnige und Presshafte*) fue establecido por el landgrave Felipe de Hainau en 1533, en un antiguo convento de cistercienses que había sido secularizado un decenio antes[164]. Las ciudades y los Estados sustituyen a la Iglesia en las labores de asistencia. Se instauran impuestos, se hacen colectas, se favorecen donativos, se suscitan legados testamentarios. En Lübeck, en 1601, se decide que todo testamento de cierta importancia deberá contener una cláusula en favor de las personas a quienes; ayuda la ciudad[165]. En Inglaterra, el uso de la *poor rate* se hace general en el siglo XVI; en cuanto a las ciudades, que han organizado casas correccionales o de trabajo, han recibido el derecho de percibir un impuesto especial, y el juez de paz designa a los administradores —*guardians of Poor*— que administrarán esas finanzas y distribuirán sus beneficios.

Es un lugar común decir que la Reforma ha conducido en los países protestantes a una laicización de las obras. Pero al tomar a su cargo toda esta población de pobres y de incapaces, el Estado o la ciudad preparan una forma nueva de sensibilidad a la miseria: va a nacer una experiencia de lo político que no hablará ya de una glorificación del dolor, ni de una salvación común a la Pobreza y a la Caridad, que no hablará al hombre más que de sus deberes para con la sociedad y que mostrará en el miserable a la vez un efecto del desorden y un obstáculo al orden. Así pues, ya no puede tratarse de exaltar la miseria en el gesto que la alivia sino, sencillamente, de suprimirla. Agregada a la Pobreza como tal, la Caridad también es desorden. Pero si la iniciativa privada, como lo exige en Inglaterra el acta de 1575[166], ayuda al Estado a reprimir la miseria, entonces se inscribirá en el orden, y la obra tendrá un sentido. Poco tiempo antes del acta de 1662[167], sir Matthew Hale había escrito un *Discours Tonching Provisión for the* Poor[168], que define bastante bien esta manera nueva de percibir el significado de la miseria: contribuir a hacerla desaparecer es «una tarea sumamente necesaria para nosotros los ingleses, y es nuestro primer deber como cristianos»; este deber debe confiarse a los funcionarios de la justicia; éstos deberán

dividir los condados, agrupar las parroquias, establecer casas de trabajo forzoso. Entonces, nadie deberá mendigar; «y nadie será tan vano ni querrá ser tan pernicioso al público que dé algo a tales mendigos y que los aliente». En adelante, la miseria ya no está enredada en una dialéctica de la humillación y de la gloria, sino en cierta relación del desorden y el orden, que la encierra en su culpabilidad. La miseria que, ya desde Lutero y Calvino, llevaba la marca de un castigo intemporal, en el mundo de la caridad estatizada va a convertirse en complacencia de sí mismo y en falta contra la buena marcha del Estado. De una experiencia religiosa que la santifica, pasa a una concepción moral que la condena. Las grandes casas de internamiento se encuentran al término de esta evolución: laicización de la caridad, sin duda; pero, oscuramente, también castigo moral de la miseria.

Por caminos distintos —y no sin muchas dificultades—, el catolicismo llegará, poco después de los tiempos de Matthew Hale, es decir en la época del «Gran Encierro», a resultados completamente análogos. La conversión de los bienes eclesiásticos en obras hospitalarias, que la Reforma había logrado por medio de la laicización, desde el Concilio de Trento la Iglesia desea obtenerla espontáneamente de los obispos. En el decreto de reforma, se les recomienda *«bonorum omnium operum exemplo poseeré, pauperum aliarumque miserabilium personarum curam paternam gerere»*[169]. La Iglesia no abandona nada de la importancia que la doctrina tradicionalmente había atribuido a las obras, pero intenta a la vez darles una importancia general y medirlas por su utilidad al orden de los Estados. Poco antes del concilio, Juan Luis Vives —sin duda uno de los primeros entre los católicos— había formulado una concepción de la caridad casi enteramente profana[170]: crítica de las formas privadas de ayuda a los miserables; peligros de una caridad que mantiene al mal; parentesco demasiado frecuente de la pobreza y el virio. Corresponde, antes bien, a los magistrados tomar el problema en sus manos: «Así como no conviene que un padre de familia en su confortable morada tolere que alguien tenga la desgracia de estar desnudo o vestido de jirones, así tampoco conviene que los magistrados de una ciudad toleren una condición en que los ciudadanos sufran de hambre y miseria»[171]. Vives recomienda designar en cada ciudad los magistrados que deben recorrer las calles y los barrios pobres, llevar un registro de los miserables, informarse de su vida, de su moral, meter en las casas de internamiento a los más obstinados, crear casas de trabajo para todos. Vives piensa que, solicitada adecuadamente, la caridad de los particulares puede bastar para esta obra; si no, habrá que imponerla a los más ricos. Estas ideas encontraron eco suficiente en el mundo católico para que la obra de Vives fuese retomada e imitada, en primer lugar por Medina, en la época misma del Concilio de Trento[172], y al final mismo del siglo XVI por Cristóbal Pérez de Herrera[173]. En 1607, aparece en Francia un texto, a la vez libelo y manifiesto: *La quimera o el fantasma de la mendicidad*; en él se pide la creación de un hospicio en que los miserables puedan encontrar «la vida, la ropa, un oficio y el *castigo*»; el autor

prevé un impuesto que se arrancará a los ciudadanos más ricos; quienes lo nieguen tendrán que pagar una multa que duplicara su monto[174].

Pero el pensamiento católico resiste, y con él las tradiciones de la Iglesia. Repugnan esas formas colectivas de asistencia, que parecen quitar al gesto individual su mérito particular, y a la miseria su dignidad eminente. ¿No se transforma a la caridad en deber de Estado sancionado por las leyes, y a la pobreza en falta contra el orden público? Esas dificultades van a ceder, poco a poco: se apela al juicio de las facultades. La de París aprueba las formas de organización pública de la asistencia que son sometidas a su arbitraje; desde luego, es una cosa «ardua pero útil, piadosa y saludable, que no va ni contra las letras evangélicas o apostólicas ni contra el ejemplo de nuestros antepasados»[175]. Pronto, el mundo católico va a adoptar un modo de percepción de la miseria que se había desarrollado sobre todo en el mundo protestante. Vicente de Paúl aprueba calurosamente en 1657 el proyecto de «reunir a todos los pobres en lugares apropiados para mantenerlos, instruirlos y ocuparlos. Es un gran proyecto», en el que vacila, sin embargo, a comprometer su orden «porque no sabemos aún si Dios lo quiere»[176]. Algunos años después, toda la Iglesia aprueba el gran Encierro prescrito por Luis XIV. Por el hecho mismo, los miserables 110 son ya reconocidos como el pretexto enviado por Dios para despertar la caridad del cristiano y darle ocasión de ganarse la salvación; todo católico, como el arzobispo de Tours, empieza a ver en ellos «la hez de la República, no tanto por sus miserias corporales, que deben inspirar compasión, sino por las espirituales, que causan horror»[177]. La Iglesia ha tomado partido; y al hacerlo, ha separado al mundo cristiano de la miseria, que la Edad Media había santificado en su totalidad[178]. Habrá, de un lado, la región del bien, la de la pobreza sumisa y conforme con el orden que se le propone; del otro, la región del mal, o sea la de la pobreza no sometida, que intenta escapar de este orden. La primera acepta el internamiento y encuentra en él su reposo; la segunda lo rechaza, y en consecuencia lo merece.

Esta dialéctica está ingenuamente expresada en un texto inspirado por la corte de Roma, en 1693, que al término del siglo fue traducido al francés, con el título de *La mendicidad abolida*[179]. El autor distingue los pobres buenos de los malos, los de Jesucristo y los del demonio. Unos y otros testimonian de la utilidad de las casas de internamiento, los primeros porque aceptan agradecidos todo lo que puede darles gratuitamente la autoridad; «pacientes, humildes, modestos, contentos de su condición y de los socorros que la Oficina les ofrece, dan por ello gracias a Dios»; en cuanto a los pobres del demonio, lo cierto es que se quejan del hospital general y de la coacción que los encierra allí: «Enemigos del buen orden, haraganes, mentirosos, borrachos, impúdicos, sin otro idioma que el de su padre el demonio, echan mil maldiciones a los institutores y a los directores de esa Oficina». Es esta la razón misma por la que deben ser privados de esta libertad, que sólo aprovechan para gloria de Satanás. El internamiento queda así doblemente justificado en un equívoco indisoluble, a título de beneficio y a título de castigo. Es al mismo tiempo

recompensa y castigo, según el valor moral de aquéllos a quienes se impone. Hasta el fin de la época clásica, la práctica del internamiento será víctima de este equívoco; tendrá esa extraña reversibilidad que le hace cambiar de sentido según los méritos de aquéllos a quienes se aplique. Los pobres buenos hacen de él un gesto de asistencia y una obra de reconfortamiento; los malos —por el solo hecho de serlo— lo transforman en una empresa de represión. La oposición de pobres buenos y malos es esencial para la estructura; y la significación del internamiento. El hospital general los designa como tales, y la locura misma se reparte según esta dicotomía, pudiendo entrar así, según la actitud moral que parezca manifestar, tanto en las categorías de la beneficencia como en las de la represión[180]. Todo internado queda en el campo de esta valoración ética; mucho antes de ser objeto de conocimiento o de piedad, es tratado como *sujeto moral*.

Pero el miserable sólo puede ser sujeto moral en la medida en que ha dejado de ser sobre la tierra el representante invisible de Dios. Hasta el fin del siglo XVII, será aún la objeción mayor para las conciencias católicas. ¿No dice la Escritura «Lo que haces al más pequeño entre mis hermanos…»? Y los Padres de la Iglesia, ¿no han comentado siempre ese texto diciendo que no debe negarse la limosna a un pobre por temor de rechazar al mismo Cristo? El padre Guevara no ignora esas objeciones. Pero da —y, a través de él, la Iglesia de la época clásica— una respuesta muy clara: desde la creación del hospital general y de las Oficinas de Caridad, ya no se oculta Dios bajo los harapos del pobre. El temor de negar un pedazo de pan a Jesús muriendo de hambre, ese temor que había animado toda la mitología cristiana de la caridad, y dado su sentido absoluto al gran rito medieval de la hospitalidad, ese temor será «infundado; cuando se establece en la ciudad una oficina de caridad, Jesucristo no adoptará la figura de un pobre que, para mantener su holgazanería y su mala vida, no quiere someterse a un orden tan santamente establecido para socorrer a todos los verdaderos pobres»[181]. Esta vez, la miseria ha perdido su sentido místico. Nada, en su dolor, remite a la milagrosa y fugitiva presencia de un dios. Está despojada de su poder de manifestación. Y si aún es ocasión de caridad para el cristiano, ya no puede dirigirse a ella sino según el orden y la previsión de los Estados. Por sí misma, ya sólo sabe mostrar sus propias faltas y, si aparece, es en el círculo de la culpabilidad. Reducirla será, inicialmente, hacerle entrar en el orden de la penitencia.

He aquí el primero de los grandes círculos, en que la época clásica va a encerrar a la locura. Es costumbre decir que el loco de la Edad Media era considerado un personaje sagrado, puesto que poseído. Nada puede ser más falso[182]. Era sagrado, sobre todo porque para la caridad medieval participaba de los poderes oscuros de la miseria. Acaso más que nadie, la exaltaba. ¿No se le hacía llevar, tonsurado en el pelo, el signo de la cruz? Bajo ese signo se presentó por última vez Tristán en Cornualles, sabedor de que tendría así derecho a la misma hospitalidad que todos los miserables; y, con la pelerina del insensato, con el bastón al cuello, con la marca del cruzado en el cráneo, estaba seguro de entrar en el castillo del rey Marcos: «Nadie

osó negarle la entrada, y él atravesó el patio, imitando a un idiota, con gran regocijo de los sirvientes. Él siguió adelante sin inmutarse y llegó hasta la sala en que se hallaban el rey, la reina y todos los caballeros. Marcos sonrió…»[183]. Si la locura, en el siglo XVII, es como *desacralizada*, ello ocurre, en primer lugar, porque la miseria ha sufrido esta especie de decadencia que le hace aparecer ahora en el único horizonte de la moral.

La locura ya no hallará hospitalidad sino entre las paredes del hospital, al lado de todos los pobres. Es allí donde la encontraremos aún a fines del siglo XVIII. Para con ella ha nacido una sensibilidad nueva: ya no religiosa, sino social. Si el loco aparece ordinariamente en el paisaje humano de la Edad Media, es como llegado de otro mundo. Ahora, va a destacarse sobre el fondo de un problema de "policía", concerniente al orden de los individuos en la ciudad. Antes se le recibía porque venía de otra parte; ahora se le va a excluir porque viene de aquí mismo y ocupa un lugar entre los pobres, los míseros, los vagabundos. La hospitalidad que lo acoge va a convertirse —nuevo equívoco— en la medida de saneamiento que lo pone fuera de circulación. En efecto, él vaga; pero ya no por el camino de una extraña peregrinación; perturba el orden del espacio social. Despojada de los derechos de la miseria y robada de su gloria, la locura, con la pobreza y la holgazanería, aparece en adelante, secamente, en la dialéctica inmanente de los Estados.

El internamiento, ese hecho masivo cuyos signos se encuentran por toda la Europa del siglo XVII, es cosa de "policía". De policía en el sentido muy preciso que se le atribuye en la época clásica, es decir, el conjunto de las medidas que hacen el trabajo a la vez posible y necesario para todos aquellos que no podrían vivir sin él; la pregunta que va a formular Voltaire en breve, ya se la habían hecho los contemporáneos de Colbert: «¿Cómo? ¿Desde la época en que os constituisteis, hasta hoy, no habéis podido encontrar el secreto para obligar a todos los ricos a hacer trabajar a todos los pobres? Vosotros, pues, no leñéis ni los primeros conocimientos de policía»[184].

Antes de tener el sentido medicinal que le atribuimos, o que al menos queremos concederle, el confinamiento ha sido una exigencia de algo muy distinto de la preocupación de la curación. Lo que lo ha hecho necesario, ha sido un imperativo de trabajo. Donde nuestra filantropía quisiera reconocer señales de benevolencia hacia la enfermedad, sólo encontramos la condenación de la ociosidad.

Volvamos a los primeros momentos del «encierro», al edicto real de abril 27 de 1656, que hacía nacer el Hôpital Général. Desde el principio, la institución se proponía tratar de impedir «la mendicidad y la ociosidad, como fuentes de todos los desórdenes». En realidad, era la última de las grandes medidas tomadas desde el Renacimiento para terminar con el desempleo, o por lo menos con la mendicidad[185]. En 1532, el Parlamento de París decidió el arresto de los mendigos para obligarlos a trabajar en las alcantarillas de la ciudad, encadenados por parejas. La crisis se agrava rápidamente, puesto que el 23 de marzo de 1534 se da orden a los «escolares pobres e

indigentes» de salir de la ciudad, prohibiéndose al mismo tiempo «cantar, de aquí en adelante, saludos a las imágenes que se encuentran en las calles»[186]. Las guerras de religión aumentan esta multitud confusa, donde se mezclan campesinos expulsados de su tierra, soldados licenciados o desertores, estudiantes pobres, enfermos. En el momento en que Enrique IV pone sitio a París, la ciudad tiene alrededor de 100 mil habitantes, de los cuales más de 30 mil son mendigos[187]. Una recuperación económica se inicia a principios del siglo XVIII; se decide reabsorber por la fuerza a los desocupados que no han encontrado lugar en la sociedad; un decreto del Parlamento, en 1606, ordena que los mendigos sean azotados en la plaza pública, marcados en el hombro, rapados, y finalmente expulsados de la ciudad; para impedirles regresar, una ordenanza de 1607 establece en las puertas de la ciudad compañías de arqueros que deben prohibir la entrada a todos los indigentes[188]. En cuanto desaparecen, con la Guerra de Treinta Años, los efectos del renacimiento económico, los problemas de la mendicidad y de la ociosidad se plantean de nuevo; hasta mediados del siglo, el aumento regular de los impuestos perjudica a los productos manufacturados, y así aumenta el desempleo. Acontecen entonces los motines de París (1621), de Lyon (1652), de Rúan (1639). Al mismo tiempo el mundo obrero se desorganiza con la aparición de nuevas estructuras económicas; a medida que se desarrollan las grandes empresas manufactureras, los gremios pierden sus poderes y derechos, ya que los «Reglamentos generales» prohíben cualquier asamblea de obreros, toda liga o asociación. En muchas profesiones, sin embargo, los gremios se reconstituyen[189]. Se les persigue; pero los parlamentos, al parecer, muestran cierta tibieza; el Parlamento de Normandía se declara incompetente para juzgar a los amotinados de Ruán. Por eso, sin duda, interviene la Iglesia y asimila los grupos secretos de obreros a los que practican la brujería. Un decreto de la Sorbona, de 1655, proclamaba que todos aquellos que se asociaran con los malos compañeros eran «sacrílegos y culpables de pecado mortal».

En este sordo conflicto en que se oponen la severidad de la Iglesia y la indulgencia de los Parlamentos, la creación del Hôpital es, sin duda, por lo menos al principio, una victoria parlamentaria. En todo caso, es una solución nueva: por primera vez se sustituyen las medidas de exclusión, puramente negativas, por una medida de encierro: el desocupado no será ya expulsado ni castigado; es sostenido con dinero de la nación, a costa de la pérdida de su libertad individual. Entre él y la sociedad se establece un sistema implícito de obligaciones: tiene el derecho a ser alimentado, pero debe aceptar el constreñimiento físico y moral de la internación.

A toda esta muchedumbre, un poco indistinta, se refiere el edicto de 1656: población sin recursos, sin lazos sociales, que se encontraba abandonada, o que se ha vuelto móvil durante cierto tiempo, debido al nuevo desarrollo económico. No han transcurrido quince días de que el edicto fue sometido al rey para ser firmado, cuando se le proclama y lee por las calles. Parágrafo 9: «Hacemos muy expresas inhibiciones y prohibiciones a todas las personas, de todo sexo, lugar y edad, de cualquier calidad

y nacimiento, en cualquier estado en que puedan encontrarse, válidos o inválidos, enfermos o convalecientes, curables o incurables, de mendigar en la ciudad y barrios de París, ni en las iglesias, ni en las puertas de ellas, ni en las puertas de las casas, ni en las calles, ni en otro lado públicamente, ni en secreto, de día o de noche… so pena de látigo la primera vez; y la segunda, irán a galeras los que sean hombres o muchachos, y mujeres y muchachas serán desterradas». El domingo siguiente —13 de mayo de 1657— se canta en la iglesia de Saint-Louis de la Pitié, una misa solemne del Espíritu Santo; y el lunes 1] por la mañana, la milicia, que iba a convertirse, para la medrosa mitología popular, en «los arqueros del Hospital», comienza a cazar mendigos y a enviarlos a las diferentes construcciones del Hôpital; cuatro años más tarde, están recluidos en la Salpêtrière 1460 mujeres y niños de tierna edad; en la Pitié, hay 98 muchachos, 897 muchachas entre siete y diecisiete años y 95 mujeres; en Bicêtre, 1615 hombres adultos; en la Savonnerie, 305 muchachos entre ocho y trece años; en Scipion, finalmente, están las mujeres encintas, las que aún dan el pecho y los pequeños son 530 personas. En un principio, a los casados, aunque estén necesitados, no se les acepta; la administración se encarga de alimentarlos a domicilio; pero pronto, gracias a una donación de Mazarino, se les puede alojar en la Salpêtrière. En total, están internadas 5 mil o 6 mil personas.

En toda Europa la internación tiene el mismo sentido, por lo menos al principio. Es una de las respuestas dadas por el siglo XVII a una crisis económica que afecta al mundo occidental en conjunto: descenso de salarios, desempleo, escasez de la moneda; este conjunto de hechos se debe probablemente a una crisis de la economía española[190]. La misma Inglaterra, que es el país de Europa occidental menos dependiente del sistema, debe resolver los mismos problemas. A pesar de todas las medidas que se han tomado para evitar el desempleo y el descenso de salarios[191], la pobreza no cesa de aumentar en el país. En 1622 aparece un folleto, *Grevious groan for the Poor*, que se atribuye a Dekker, en el cual se señala el peligro y se denuncia la incuria general. «Aunque el número de pobres no cesa do crecer cotidianamente, todas las cosas van de mal en peor en lo referente a aliviar su miseria…; muchas parroquias lanzan a mendigar, estafar o robar para vivir, a los pobres y a los obreros válidos que no quieren trabajar, y de esta manera, el país está infestado miserablemente»[192]. Se teme que asfixien a la nación; y en vista de que no hay, como en el continente, la posibilidad de pasar de un país a otro, se propone que «se les destierre y traslade a las tierras recientemente descubiertas en las Indias orientales y occidentales»[193]. En 1630, el rey establece una comisión que debe vigilar el cumplimiento riguroso de las leyes sobre los pobres. En el mismo año, ésta publica una serie de «órdenes y de instrucciones», en donde se recomienda perseguir a los mendigos y vagabundos, así como «a todos aquellos que viven en la ociosidad y que no desean trabajar a cambio de salarios razonables, o los que gastan en las tabernas todo lo que tienen». Es preciso castigarlos conforme a las leyes y llevarlos a las correccionales; en cuanto a aquellos que tienen mujeres y niños, es necesario verificar

si se han casado, si sus hijos han sido bautizados, «pues esta gente vive como salvajes, sin ser casados, ni sepultados, ni bautizados; y es por esta libertad licenciosa por lo que tantos disfrutan siendo vagabundos»[194]. A pesar de la recuperación que comienza en Inglaterra a mediados de siglo, el problema no está aún resuelto en la época de Cromwell, puesto que el Lord Alcalde de Londres se queja «de esta gentuza que se junta en la calle, turba el orden público, asalta los coches, y siempre pide a grandes gritos limosna ante las puertas de las iglesias y de las casas particulares»[195].

Durante mucho tiempo, la correccional o los locales del Hôpital Général, servirán para guardar a los desocupados y a los vagabundos. Cada vez que se produce una crisis y que el número de pobres aumenta rápidamente, las casas de confinamiento recuperan, por lo menos un tiempo, su primera significación económica. A mediados del siglo XVIII, otra vez en plena crisis, hay 12 mil obreros que mendigan en Ruán y otros tantos en Tours; en Lyon cierran las fábricas. El conde de Argenson, «que está encargado del departamento de París y de la guardia pública» da orden de «arrestar a tocios los mendigos del reino; los guardias se encargan de esta obra en el campo, mientras que en París se hace lo mismo, por lo que hay seguridad de que no escaparán, encontrándose perseguidos en todas partes»[196].

Pero fuera de las épocas de crisis, el confinamiento adquiere otro sentido. A su función de represión se agrega una nueva utilidad. Ahora ya no se trata de encerrar a los sin trabajo, sino de dar trabajo a quienes se ha encerrado y hacerlos así útiles para la prosperidad general. La alternación es clara: mano de obra barata, cuando hay trabajo y salarios altos; y, en periodo de desempleo, reabsorción de los ociosos y protección social contra la agitación y los motines. No olvidemos que las primeras casas de internación aparecen en Inglaterra en los puntos más industrializados del país: Worcester, Norwich, Bristol; que el primer Hôpital Général se inauguró en Lyon cuarenta años antes que en París[197]; que la primera entre todas las ciudades alemanas que tiene su *Zuchthaus* es Hamburgo, desde 1620. Su reglamento, publicado en 1622, es muy preciso. Todos los internos deben trabajar. Se calcula exactamente el valor de sus trabajos y se les da la cuarta parte. Pues el trabajo no es solamente una ocupación; debe ser productivo. Los ocho directores de la casa establecen un plan general. El *Werkmeister* da a cada uno de los internos un trabajo personal, y a fin de semana va a verificar que la tarea ha sido cumplida. Las normas de trabajo serán aplicadas hasta finales del siglo XVIII, puesto que Howard advierte aún que allí «se hila, se hacen medias, se tejen la lana, las cerdas, el lino, y se muele la madera tintórea y el cuerno del ciervo. La cantidad señalada al hombre que muele la madera es 45 libras por día. Algunos hombres y caballos están ocupados en un batán. Un herrero trabaja allí sin cesar»[198]. Cada casa de internos en Alemania tiene su especialidad: se hila principalmente en Bremen, en Brunswick, en Munich, en Breslau, en Berlín; se tiñe en Hannover. Los hombres muelen la madera en Bremen y en Hamburgo. En Nuremberg se pulen vidrios ópticos; en Maguncia, el trabajo principal consiste en moler trigo[199].

Cuando se abren las primeras correccionales en Inglaterra, se está en plena regresión económica. El acta de 1610 recomienda solamente que a las correccionales se agreguen molinos, telares y talleres de carda para ocupar a los pensionarios. Pero la exigencia moral se convierte en una táctica económica cuando, después de 1651, con el acta de Navegación y el descenso de la tasa de descuento, la buena situación económica se restablece y se desarrollan el comercio y la industria. Se busca aprovechar en la mejor forma, es decir, lo más barato posible, toda la mano de obra disponible. Cuando John Carey redacta su proyecto de *workhouse* para Bristol, señala en primer lugar la urgencia del trabajo: «Los pobres de uno y de otro sexo y de todas las edades pueden ser empleados en batir el cáñamo, en aprestar e hilar el lino, en cardar e hilar la lana»[200]. En Worcester se fabrican vestidos y telas; se establece un taller para los niños. Todo esto no puede hacerse sin dificultades. Las *workhouses* quieren ser aprovechadas por las industrias y mercados locales; se piensa, quizá, que la fabricación barata tendrá un efecto regulador sobre el precio de venta, pero los fabricantes protestan[201]. Daniel Defoe llama la atención sobre el hecho de que, por el efecto de esta competencia, muy cómoda para las *workhouses*, se crean pobres en una región bajo el pretexto de suprimirlos en otra; «es darle a uno lo que se le quita a otro, poner un vagabundo en el lugar de un hombre honrado, y obligar a éste a encontrar un trabajo para hacer vivir a su familia»[202]. Delante del peligro de la competencia, las autoridades permiten que el trabajo desaparezca paulatinamente. Los pensionarios ya no pueden siquiera ganar para su propio mantenimiento; a veces las autoridades se ven obligadas a meterlos en la cárcel para que tengan por lo menos pan gratuito. En cuanto a los *Bridwells*, hay muy pocos «donde se realice algún trabajo, e inclusive donde pueda hacerse. Los que están allí encerrados no tienen ni útiles ni materiales para trabajar; pierden allí el tiempo en la holganza y en el libertinaje»[203].

Cuando se crea el Hôpital Général de París, se pretende ante todo suprimir la mendicidad, no darles ocupación a los internos. Parece, sin embargo, que Colbert, como sus contemporáneos ingleses, vio en el trabajo de las casas de asistencia, a la vez, un remedio para el desempleo y un estímulo para el desarrollo de las manufacturas[204]. En las provincias los intendentes deben procurar que las casas de caridad posean una cierta significación económica. «Todos los pobres capaces de trabajar deben hacerlo en los días laborables, tanto para evitar la ociosidad, que es la madre de todos los males, como para acostumbrarse al trabajo, y también para ganar parte de su alimento»[205]. En ocasiones, inclusive, hay arreglos que permiten a empresarios privados utilizar en su provecho la mano de obra de los asilados. Se sabe, por ejemplo, que por un acuerdo de 1708 un empresario proporciona a la Charité de Tule lana, jabón, carbón, y que ella le entrega en cambio lana cardada e hilada. Todo el beneficio se reparte entre el hospital y el empresario[206]. Hasta en París se intenta varias veces transformar en fábricas los edificios del Hôpital Général. Si creemos lo que dice el autor de una memoria anónima aparecida en 1790, se

ensayaron en la Pitié «todos los tipos de manufacturas que puede ofrecer la capital»; finalmente, «se llegó, casi a la desesperada, a la fabricación de cordones, por ser la menos dispendiosa»[207]. En otras partes las tentativas no fueron más fructuosas. En Bicêtre se hicieron numerosos ensayos: fabricación de hilo y de cuerda, pulimento de espejos y, sobre todo, el célebre *gran pozo*[208]. Se tuvo inclusive la idea, en 1781, de sustituir los caballos, que subían el agua, por equipos de prisioneros, que se turnaban entre las 5 de la mañana y las 8 de la noche. «¿Qué motivo ha determinado tan extraña ocupación? ¿Es un motivo económico, o solamente la necesidad de ocupar a los prisioneros? Si es la necesidad de ocuparlos, hubiera sido más oportuno encomendarles un trabajo más útil para ellos y para la casa. Si el motivo es la economía, sería preciso que la encontráramos en algún lado»[209]. A lo largo del siglo XVIII no cesará de borrarse la significación económica que Colbert quiso darle al Hôpital Général; este centro de trabajo obligatorio se convertirá en el sitio privilegiado de la ociosidad. «¿Cuál es la fuente de los desórdenes en Bicêtre?», se preguntarán los hombres de la Revolución, y darán la misma respuesta que dio el siglo XVII: «Es la ociosidad. ¿Cómo se puede remediar? Con el trabajo».

La época clásica utiliza el confinamiento de una manera equívoca, para hacerle desempeñar un papel doble: reabsorber el desempleo, o por lo menos borrar sus efectos sociales más visibles, y controlar las tarifas cuando existe el riesgo de que se eleven demasiado. Actuar alternativamente sobre el mercado de mano de obra y los precios de la producción. En realidad, no parece que las casas de confinamiento hayan podido realizar eficazmente la obra que de ellas se esperaba. Si absorbían a los desocupados, era sobre todo para disimular la miseria, y evitar los inconvenientes políticos o sociales de una posible agitación; pero en el mismo momento en que se les colocaba en talleres obligatorios, se aumentaba el desempleo en las regiones vecinas y en los sectores similares[210]. En cuanto a la acción sobre los precios, no podía ser sino artificial, ya que el precio de mercado de los productos así fabricados no guardaba proporción con el precio real de costo, si se tomaban en cuenta los gastos del confinamiento.

Medida por su solo valor funcional, la creación de las casas de internamiento puede pasar por un fiasco. Su desaparición, en casi toda Europa, a principios del siglo XIX, como centros de recepción de los indigentes y prisiones de la miseria, sancionará su fracaso final: remedio transitorio e ineficaz, precaución social bastante mal formulada por la industrialización naciente. Y sin embargo, en este fracaso mismo, la época clásica hacía una experiencia irreductible. Lo que hoy nos parece una dialéctica inhábil de la producción y de los precios tenía entonces su significación real de cierta conciencia ética del trabajo en que las dificultades de los mecanismos económicos perdían su urgencia en favor de una afirmación de valor.

En ese primer auge del mundo industrial, el trabajo no parece ligado a los problemas que él mismo suscitaba; por el contrario, se le percibe como solución general, panacea infalible, remedio de todas las formas de la miseria. Trabajo y

pobreza se sitúan en una sencilla oposición; su extensión respectiva irá en proporción inversa la una de la otra. En cuanto al poder, que le pertenece como cosa propia, de hacer desaparecer la miseria, el trabajo, para el pensamiento clásico, no lo detenta por su potencia productiva sino, más aún, por cierta fuerza de encantamiento moral. La eficacia del trabajo es reconocida porque se la ha fundado sobre su trascendencia ética. Desde la caída, el trabajo-castigo ha recibido un valor de penitencia y poder de redención. No es una ley de la naturaleza la que obliga al hombre a trabajar, sino el efecto de una maldición. La tierra es inocente de esta esterilidad en que quedaría adormecida si el hombre permaneciera ocioso: «La tierra no había pecado, y si está maldita es a causa del trabajo del hombre maldito que la cultiva; no se le arranca ningún fruto, y, sobre todo, el fruto más necesario, sino por la fuerza y entre trabajos continuos»**[211]**.

La obligación del trabajo no está vinculada a ninguna confianza en la naturaleza; y la tierra no debe recompensar el trabajo del hombre ni siquiera con una oscura fidelidad. Es constante entre los católicos, como entre los reformados, el tema de que el trabajo no lleva sus propios frutos. Cosecha y riqueza no se encuentran al término de una dialéctica del trabajo y de la naturaleza. Ésta es la advertencia de Calvino: «Ahora bien, no nos cuidemos de que los hombres sean vigilantes y hábiles, de que hayan cumplido bien con su deber, que puedan hacer fértil su tierra; es la bendición de Dios la que lo gobierna todo»**[212]**. Y ese peligro de un trabajo que seguiría siendo infecundo si Dios 110 interviniera en su benevolencia, lo reconoce, a su vez, Bossuet: «A cada momento, la esperanza de la mies, y el fruto único de todos nuestros trabajos puede escapársenos; estamos a la merced del cielo inconstante que hace llover sobre la tierna espiga»**[213]**. Ese trabajo precario al que la naturaleza no está obligada a responder —salvo voluntad particular de Dios— es sin embargo obligatorio, en todo rigor: no al nivel de las síntesis naturales, sino al nivel de las síntesis morales. El pobre que, sin consentir en «atormentar» la tierra, espera que Dios venga en su ayuda, pues ha prometido alimentar a las aves del cielo, ése desobedecerá la gran ley de la Escritura: «No tentarás al Eterno, tu Señor». No querer trabajar, ¿no es «tentar desmedidamente el poder de Dios?»**[214]**. Es tratar de obligar al milagro**[215]**, siendo así que el milagro es acordado cotidianamente al hombre como recompensa gratuita de su trabajo. Si bien es cierto que el trabajo no está inscrito entre las leyes de la naturaleza, sí está envuelto en el orden del mundo caído. Por ello, el ocio es revuelta, la peor de todas, en un sentido, pues espera que la naturaleza sea generosa como en la inocencia de los comienzos, y quiere obligar a una Bondad a la que el hombre no puede aspirar desde Adán. El orgullo fue el pecado del hombre antes de la caída: pero el pecado de ociosidad es el supremo orgullo del hombre una vez caído, el irrisorio orgullo de la miseria. En nuestro mundo, donde la tierra sólo es fértil en abrojos y malas yerbas, tal es la falta por excelencia. En la Edad Media, el gran pecado, *radix malorum omnium*, fue la soberbia. Si hemos de creer a Huizinga, hubo un tiempo, en los albores del Renacimiento, en que el pecado supremo tomó el aspecto de la

Avaricia, la *cicca cupidigia* de Dante[216]. Todos los textos del siglo XVII anuncian, por el contrario, el triunfo infernal de la Pereza: es ella, ahora, la que dirige la ronda de los vicios y los arrastra. No olvidemos que según el edicto de creación, el Hospital general debe impedir «la mendicidad y la ociosidad como fuentes de todos los desórdenes». Bourdaloue repite esas condenaciones de la pereza, orgullo miserable del hombre caído: «¿Qué es, pues, nuevamente, el desorden de una vida ociosa? Es, responde San Ambrosio, bien considerado, una segunda revuelta de la criatura contra Dios»[217]. El trabajo en las casas de internamiento toma así su significado ético: puesto que la pereza se ha convertido en forma absoluta de la revuelta, se obligará a los ociosos a trabajar, en el ocio indefinido de un trabajo sin utilidad ni provecho. Es en cierta experiencia de tipo laboral donde se ha formulado la exigencia —tanto moral como económica, indisolublemente— de la reclusión. El trabajo y la ociosidad han trazado una línea divisoria, en el mundo clásico, que ha sustituido a la gran exclusión de la lepra. El asilo ha tomado exactamente el lugar del leprosario en la geografía de los sitios poblados por fantasmas, como en los paisajes del universo moral. En el mundo de la producción y del comercio se han renovado los viejos ritos de excomunión. En estos sitios de la ociosidad maldita y condenada, en este espacio inventado por una sociedad que descubría en la ley del trabajo una trascendencia ética, es donde va a aparecer la locura, y a crecer pronto, hasta el extremo de anexárselos. Vendrá el día en que podrá recoger estos lugares estériles de la ociosidad, por una especie de muy antiguo y oscuro derecho hereditario. El siglo XIX aceptará, e incluso exigirá, que se transfieran exclusivamente a los locos estas tierras, donde ciento cincuenta años antes se quiso reunir a los miserables, a los mendigos, a los desocupados.

No es indiferente el hecho de que los locos hayan quedado comprendidos en la gran proscripción de la ociosidad. Desde el principio, tendrán su lugar al lado de los pobres, buenos o malvados, y de los ociosos, voluntarios o no. Como sus compañeros, los locos estarán sometidos a las reglas del trabajo obligatorio; y ha sucedido en más de una ocasión que hayan adquirido exactamente su fisonomía peculiar bajo esta obligación uniforme. En los talleres donde los locos estaban confundidos con los otros confinados, los primeros se distinguen por, su incapacidad para el trabajo y para seguir los ritmos de la vida colectiva. La necesidad, descubierta en el siglo XVIII, de dar a los alienados un régimen especial, y la gran crisis de la internación que precede poco tiempo a la Revolución, se ligan a la experiencia que se ha adquirido con la obligación general de trabajar[218]. No fue preciso llegar al siglo XVII para «encerrar» a los locos, pero sí es en esta época cuando se les comienza a «internar», mezclándolos con una población con la cual se les reconoce cierta afinidad. Hasta el Renacimiento, la sensibilidad ante la locura estaba ligada a la presencia de trascendencias imaginarias. En la edad clásica, por vez primera, la locura es percibida a través de una condenación ética de la ociosidad y dentro de una inmanencia social garantizada por la comunidad del trabajo. Esta comunidad adquiere

un poder ético de reparto que le permite rechazar, como a un mundo distinto, todas las formas de inutilidad social. Es en este *otro mundo*, cercado por las potencias sagradas del trabajo, donde la locura va a adquirir el estatuto que le conocemos. Si existe en la locura clásica algo que hable de *otro lugar* y de *otra cosa*, no es porque el loco venga de otro cielo —el del insensato— y luzca los signos celestes; es porque ha franqueado las fronteras del orden burgués, para enajenarse más allá de los límites sagrados de la ética aceptada.

En efecto, la relación entre la práctica de la internación y las exigencias del trabajo no está definida, ni mucho menos, por las exigencias de la economía. Una visión moral la sostiene y la anima. Cuando el *Board of Trade* publicó un informe sobre los pobres, en el cual se proponían medios para «volverlos útiles al público», se precisó que el origen de la pobreza no estaba ni en lo exiguo de los ingresos ni en el desempleo, sino en «el debilitamiento de la disciplina y el relajamiento de las costumbres»[219]. También el edicto de 1615 incluía entre las denuncias morales, amenazas extrañas. «El libertinaje de los mendigos ha llegado al exceso por la forma como son tolerados todos los tipos de crímenes, lo cual atrae la maldición de Dios sobre los Estados, que no los castigan». Este “libertinaje” no es el que se puede definir en relación con la gran ley del trabajo, sino ciertamente un libertinaje moral. La experiencia ha hecho conocer a las personas que se han ocupado en trabajos caritativos, que muchos de ellos, de uno y de otro sexo, viven juntos sin haberse casado, que muchos de sus niños están sin bautizar, y que viven casi todos en la ignorancia de la religión, el desprecio de los sacramentos y el hábito continuo de toda clase de vicios. De este modo, pues, el Hôpital no tiene el aire de ser un simple refugio para aquéllos a quienes la vejez, la invalidez o la enfermedad les impiden trabajar.

Tendrá no solamente el aspecto de un taller de trabajo forzado, sino también el de una institución moral encargada de castigar, de corregir una cierta «ausencia» moral que no amerita el tribunal de los hombres, pero que no podría ser reformada sino por la sola severidad de la penitencia. El Hôpital General tiene un estatuto ético. Sus directores están revestidos de este cargo moral, y se les ha confiado todo el aparato jurídico y material de la represión: «Tienen todo el poder de autoridad, dirección, administración, policía, jurisdicción, corrección y castigo». Para cumplir esta tarea, se han puesto a su disposición postes y argollas de tormento, prisiones y mazmorras[220].

En el fondo, es en este contexto donde la obligación del trabajo adquiere sentido: es a la vez ejercicio ético y garantía moral. Valdrá como ascesis, castigo, como signo de cierta actitud del corazón. El prisionero que puede y que quiere trabajar será liberado; no tanto porque sea de nuevo útil a la sociedad, sino porque se ha suscrito nuevamente al gran pacto ético de la existencia humana. En abril de 1684, una ordenanza crea en el interior del hospital una sección para los muchachos y muchachas de menos de 25 años; en ella se precisa que el trabajo debe ocupar la mayor parte del día, y debe ir acompañado de «la lectura de algunos libros piadosos».

Pero el reglamento define el carácter puramente represivo de este trabajo, ajeno por completo a cualquier interés de producción: «Se les hará trabajar en las labores más rudas, según lo permitan sus fuerzas y los lugares donde se encuentren». Solamente cuando hayan realizado ese trabajo —sólo entonces— se les podrá enseñar un oficio «conveniente a su sexo e inclinación», en la medida en que su celo en los primeros ejercicios haya permitido «juzgar que desean corregirse». Finalmente, toda falta «será castigada con la disminución del potaje, el aumento del trabajo, la prisión, y otras penas habituales en los dichos hospitales, según los directores lo estimen razonable»[221]. Es suficiente leer «el reglamento general de lo que debe hacerse cada día en la Maison de Saint-Louis de la Salpêtrière[222]» para comprender que la exigencia del trabajo estaba ordenada en función de un ejercicio de reforma y de contención moral, que nos da, si no el sentido más importante, sí la justificación esencial del confinamiento.

Es un fenómeno importante la invención de un lugar de constreñimiento forzoso, donde la moral puede castigar cruelmente, merced a una atribución administrativa. Por primera vez, se instauran establecimientos de moralidad, donde se logra una asombrosa síntesis de obligación moral y ley civil. El orden de los Estados no tolera ya el desorden de los corazones. Es preciso aclarar que no es la primera vez que, en la cultura europea, la falta moral, inclusive en su forma más privada, toma el sentido de un atentado en contra de las leyes escritas o no escritas de la ciudad. Pero en el gran confinamiento de la época clásica, lo esencial, el nuevo acontecimiento, es que se encierra en las ciudades de la moralidad pura, donde la ley que debiera reinar en los corazones es aplicada sin remisión ni dulcificación bajo las formas más rigurosas del constreñimiento físico. La moral es administrada como el comercio o la economía.

Vemos así aparecer entre las instituciones de la monarquía absoluta —en las que tanto tiempo permanecieron como símbolo de su arbitrariedad— la gran idea burguesa, y en breve republicana, de que la virtud es también un asunto de Estado, el cual puede imponer decretos para hacerla reinar y establecer una autoridad para tener la seguridad de que será respetada. Los muros del confinamiento encierran en cierto sentido la negativa de esta ciudad moral, con la cual principia a soñar la conciencia burguesa en el siglo XVIII: ciudad moral destinada a aquellos que quisieran, por principio de cuentas, sustraerse de ella, ciudad donde el derecho reina solamente en virtud de una fuerza inapelable —una especie de soberanía del bien, donde triunfa únicamente la amenaza y donde la virtud (tanto vale en sí misma) no tiene más recompensa que el escape al castigo. A la sombra de la ciudad burguesa, nace esta extrema república del bien que se impone por la fuerza a todos aquellos de quienes se sospecha que pertenecen al mal. Es el reverso del gran sueño y de la gran preocupación de la burguesía de la época clásica: las leyes del Estado y las del corazón se han identificado por fin. «Que nuestros políticos se dignen suspender sus cálculos… y que aprendan de una vez que se tiene todo con el dinero, excepto buenas costumbres y ciudadanos»[223].

¿No es acaso éste el sueño que parece haber hechizado a los fundadores de la casa de confinamiento de Hamburgo? Uno de los directores debe vigilar para que «todos aquellos que estén en la casa cumplan con sus deberes religiosos y en ellos sean instruidos…». El maestro de escuela debe instruir a los niños en la religión, y exhortarlos y animarlos a leer, en sus momentos de descanso, diversas partes de la Sagrada Escritura. Debe enseñarles a leer, a escribir, a contar, a ser honrados y decentes con quienes visiten la casa. Debe preocuparse de que asistan al servicio divino, y de que allí se comporten con modestia[224]. En Inglaterra, el reglamento de las *workhouses* concede gran importancia a la vigilancia de las costumbres y a la educación religiosa. Así, para la casa de Plymouth, se ha previsto el nombramiento de un *schoolmaster*, que debe reunir la triple condición de ser "piadoso, sobrio y discreto"; todas las mañanas y todas las noches, se encargará a hora fija de presidir las plegarias; cada sábado por la tarde y cada día de fiesta, deberá dirigirse a los internos y exhortarlos e instruirlos en los "elementos fundamentales de la religión protestante, conforme a la doctrina de la Iglesia anglicana"[225]. En Hamburgo o en Plymouth, *Zuchthäusern* y *workhouses*: en toda la Europa protestante se edifican estas fortalezas del orden moral, donde se enseña la parte de la religión que es necesaria al reposo de las ciudades.

En tierras católicas se persigue el mismo fin, pero su carácter religioso es aún más marcado. De ello es testimonio la obra de San Vicente de Paúl. «El fin principal por el cual se ha permitido que se hayan retirado aquí unas personas, y se las haya puesto fuera del desorden del gran mundo, para hacerlas entrar en calidad de pensionarios, fue el impedir que quedaran retenidos por la esclavitud del pecado y de que fueran eternamente condenados, y darles el medio de gozar de un contento perfecto en ésta y en la otra, harán todo lo posible para adorar así a la divina providencia… La experiencia nos convence demasiado, desgraciadamente, de que la fuente principal de los trastornos que vemos reinar hoy en día entre la juventud es la falta de instrucción y de docilidad en las cosas espirituales, ya que prefieren seguir sus malvadas inclinaciones, antes que las santas inspiraciones de Dios y los caritativos avisos de sus padres». Se trata, pues, de librar a los pensionistas de un mundo que es para su debilidad una invitación al pecado, y de llamarlos a una soledad donde no tendrán por compañeros sino a sus «ángeles guardianes», encarnados en sus vigilantes, presentes todos los días: éstos, en efecto, «les dan los mismos buenos servicios que les proporcionan, en forma invisible, sus ángeles guardianes: instruirlos, consolarlos y procurarles la salvación»[226]. En las casas de la Chanté, se vigila con sumo cuidado la ordenación de las vidas y de las conciencias, lo cual, conforme avanza el siglo XVIII aparece más claramente como la razón de ser de la internación. En 1765 se establece un nuevo reglamento para la Charité de Château-Thierry. En él está bien señalado que «el Prior visitará cuando menos una vez por semana a todos los prisioneros, uno tras otro y separadamente, para consolarlos, llamarlos a una conducta mejor, y asegurarse por sí mismo que son tratados como debe ser; el subprior lo hará todos los días»[227].

Todas estas prisiones del orden moral hubieran podido tener por emblema, aquel que Howard pudo leer aún en la casa de Maguncia: «Si se ha podido someter al yugo a los animales feroces, no debemos desesperar de corregir al hombre que se ha extraviado»[228]. Para la Iglesia católica, como para los países protestantes, el confinamiento representa, bajo la forma de un modelo autoritario, el mito de una felicidad social: una policía cuyo orden sería por completo transparente a los principios de la religión, y una religión cuyas exigencias estarían satisfechas, sin restricción, en las reglas de la policía y en los medios de constreñimiento que pueda ésta poseer. Hay en estas instituciones como una tentativa de demostrar que el orden puede adecuarse a la virtud. En este sentido, el «encierro» esconde, a la vez, una metafísica de la ciudad y una política de la religión. Reside, como un esfuerzo de síntesis tiránica, a medio camino entre el jardín de Dios de las ciudades que los hombres, expulsados del Paraíso, han levantado con sus manos. La casa de confinamiento en la época clásica es el símbolo más denso de esta «policía» que se concibe a sí misma como equivalente civil de la religión, para edificar una ciudad perfecta. Todos los temas morales del internamiento, ¿no están presentes en ese texto del *Tratado de policía* en que Delamare ve en la religión «la primera y la principal» de las materias de que se ocupa la policía? «Hasta se podría añadir la única si fuésemos lo bastante sabios para cumplir perfectamente con todos los deberes que ella nos prescribe. Entonces, sin otros cuidados, no habría ya corrupción en las costumbres; la templanza alejaría las enfermedades; la asiduidad al trabajo, la frugalidad y una sabia previsión procurarían todas las cosas necesarias para la vida; al expulsar la caridad a los vicios, se aseguraría la tranquilidad pública; la humildad y la sencillez suprimirían lo que hay de vano y de peligroso en las ciencias humanas; la buena fe reinaría en las ciencias y en las artes…; los pobres en fin, serían socorridos voluntariamente, y la mendicidad sería desterrada; verdad es que, siendo bien observada la religión, se realizarían todas las demás partes de la policía… Así, con mucha sabiduría, todos los legisladores han establecido la dicha así como la duración de los Estados sobre la Religión»[229].

El confinamiento es una creación institucional propia del siglo XVII. Ha tomado desde un principio tal amplitud, que no posee ninguna dimensión en común con el encarcelamiento tal y como podía practicarse en la Edad Media. Como medida económica y precaución social, es un invento. Pero en la historia de la sinrazón, señala un acontecimiento decisivo: el momento en que la locura es percibida en el horizonte social de la pobreza, de la incapacidad de trabajar, de la imposibilidad de integrarse al grupo; el momento en que comienza a asimilarse a los problemas de la ciudad. Las nuevas significaciones que se atribuyen a la pobreza, la importancia dada a la obligación de trabajar y todos los valores éticos que le son agregados, determinan la experiencia que se tiene de la locura, y la forma como se ha modificado su antiguo significado.

Ha nacido una sensibilidad, que ha trazado una línea, que ha marcado un umbral, que escoge, para desterrar. El espacio concreto de la sociedad clásica reserva una región neutral, una página en blanco donde la vida real de la ciudad se suspende: el orden no afronta ya el desorden, y la razón no intenta abrirse camino por sí sola, entre todo aquello que puede esquivarla, o que intenta negarla. Reina en estado puro, gracias a un triunfo, que se le ha preparado de antemano, sobre una sinrazón desencadenada. La locura pierde así aquella libertad imaginaria que la hacía desarrollarse todavía en los cielos del Renacimiento. No hacía aún mucho tiempo, se debatía en pleno día: era el *Rey Lear*, era *Don Quijote*. Pero en menos de medio siglo, se encontró recluida, y ya dentro de la fortaleza del confinamiento, ligada a la Razón, a las reglas de la moral y a sus noches monótonas.

III. EL MUNDO CORRECCIONAL

DEL OTRO lado de los muros del internado no sólo se encuentran pobreza y locura, sino también rostros bastante más variados, y siluetas cuya estatura común no siempre es fácil de reconocer.

Es claro que el internado, en sus formas primitivas, ha funcionado como un mecanismo social, y que ese mecanismo ha trabajado sobre una superficie muy grande, puesto que se ha extendido desde las regulaciones mercantiles elementales hasta el gran sueño burgués de una ciudad donde reinara la síntesis autoritaria de la naturaleza y de la virtud. De ahí a suponer que el sentido del internado se reduzca a una oscura finalidad social que permita al grupo eliminar los elementos que le resultan heterogéneos o nocivos, no hay más que un paso. El internado será entonces la eliminación espontánea de los «asociales»; la época clásica habría neutralizado, con una eficacia muy segura —tanto más segura cuanto que ya no estaba ella ciega— aquellos mismos que, no sin vacilaciones ni peligro, nosotros distribuimos entre las prisiones, las casas correccionales, los hospitales psiquiátricos o los gabinetes de los psicoanalistas. Es eso, en suma, lo que ha querido mostrar, al principio del siglo, todo un grupo de historiadores[230], al menos, si ese término no es exagerado. Si hubiesen sabido precisar el nexo evidente que une a la policía del internado con la política mercantil, es muy probable que hubiesen encontrado ahí un argumento suplementario en favor de su tesis: único, quizá, de peso, y que habría merecido un examen. Hubieran podido mostrar sobre qué fondo de sensibilidad social ha podido formarse la conciencia médica de la locura, y hasta qué punto le sigue estando atada, puesto que es esta sensibilidad la que sirve de elemento regulador cuando se trata de decidir entre un internamiento o una liberación.

En rigor, un análisis semejante supondría la persistencia inamovible de una locura ya provista de su eterno equipo psicológico, pero que habría requerido largo tiempo para ser expuesta en su verdad. Ignorada desde hacía siglos, o al menos mal conocida, la época clásica habría empezado a aprehenderla oscuramente como desorganización de la familia, desorden social, peligro para el Estado. Y poco a poco, esta primera percepción se habría organizado, y finalmente perfeccionado, en una conciencia médica que habría llamado enfermedad de la naturaleza lo que entonces sólo era reconocido en el malestar de la sociedad. Habría que suponer así una especie de ortogénesis que fuera desde la experiencia social hasta el conocimiento científico, y que progresara sordamente desde la conciencia de grupo hasta la ciencia positiva: aquélla no sería más que la forma encubierta de ésta, y una especie de su vocabulario balbuciente. La experiencia social, conocimiento aproximado, sería de la misma naturaleza que el conocimiento mismo, y ya en camino hacia su perfección[231]. Por el hecho mismo, el objeto del saber le es pre-existente, puesto que él es el que estaba

aprehendido, antes de ser rigurosamente filtrado por una ciencia positiva: en su solidez intemporal, él mismo pertenece al abrigo de la historia, retirado en una verdad que sigue, adormecida, hasta el total despertar de la positividad.

Pero no es seguro que la locura haya esperado, recogida en su identidad inmóvil, al gran logro de la psiquiatría, para pasar de una existencia oscura a la luz de la verdad. No es seguro, por otra parte, que fuese a la locura, ni aún implícitamente, a la que enfocaban las medidas del internamiento. No es seguro, finalmente, que al hacer nuevamente, en el umbral de la época clásica, el antiquísimo gesto de la segregación, el mundo moderno haya deseado eliminar a aquellos que —sea mutación espontánea, sea variedad de especie— se manifestaban como «asociales». Que en los internados del siglo XVIII podamos encontrar una similitud ton nuestro personaje contemporáneo del asocial es un hecho, pero que probablemente no sea más que un resultado, pues ese personaje ha sido conjurado por el gesto misino de la segregación. Ha llegado el día en que este hombre, partido de todos los países de Europa hacia un mismo exilio, a mediados del siglo XVII, ha sido reconocido como un extraño a la sociedad que lo había expulsado, irreductible a sus exigencias; entonces, para la mayor comodidad de nuestro espíritu, se ha convertido en el candidato indiferenciado a todas las prisiones, a todos los asilos, a todos los castigos. No es, en realidad, más que el esquema de exclusiones sobrepuestas.

Ese gesto que proscribe es tan súbito como el que había aislado a los leprosos; pero, como en el caso de aquél, su sentido no puede obtenerse de su resultado. No se había expulsado a los leprosos para contener el contagio; hacia 1657, no se ha internado a la centésima parle de la población de París para librarse de los «asociales». El gesto, sin duda, tenía otra profundidad: no aislaba extraños desconocidos, y durante largo tiempo esquivados por el hábito; los creaba, alterando rostros familiares en el paisaje social, para hacer de ellos rostros extraños que nadie reconocía ya. Provocaba al extraño ahí mismo donde no lo había presentido; rompía la trama, destrababa familiaridades; *por* él, hay algo del hombre que ha quedado fuera de su alcance, que se ha alejado indefinidamente en nuestro horizonte. En una palabra, puede decirse que ese gesto fue creador de alienación.

En ese sentido, rehacer la historia de ese proceso de ostracismo es hacer la arqueología de una alienación. Lo que se trata entonces de determinar no es qué categoría patológica o policíaca fue así enfocada, lo que siempre supone esta alienación ya dada; lo que hace falta saber es cómo se realizó ese gesto, es decir, qué operaciones se equilibran en la totalidad que él forma, de qué horizontes diversos venían aquellos que han partido juntos bajo el golpe de la misma segregación, y qué experiencia hacía de sí mismo el hombre clásico en el momento en que algunos de sus perfiles más familiares comenzaban a perder, para él, su familiaridad, y su parecido a lo que reconocía de su propia imagen. Si ese decreto tiene un sentido, por el cual el hombre moderno ha encontrado en el loco su propia verdad *alienada*, es en la medida en que fue constituido, mucho antes de que se apoderara de él y lo

simbolizara, ese campo de la alienación de donde el loco se encontró expulsado, entre tantas otras figuras que para nosotros ya no tienen parentesco con él. Ese campo ha sido circunscrito realmente por el espacio del internado; y la manera en que ha sido formado debe indicarnos cómo se constituyó la experiencia de la locura.

Una vez consumado sobre toda la superficie de Europa el gran Encierro, ¿qué se encuentra en esas ciudades de exilio que se construían a las puertas de las ciudades? ¿A quién se encuentra, haciendo compañía, y como una especie de parentesco, a los locos que ahí se internan, de donde tendrán tanto trabajo para librarse a fines del siglo XVIII?

Un censo del año 1690 enumera más de 3 mil personas en la Salpêtrière. Una gran parte está compuesta de indigentes, vagabundos y mendigos. Pero en los «cuarteles» hay elementos diversos, cuyo internamiento no se explica, o al menos no completamente, por la pobreza: en Saint-Théodore 41 prisioneros por cartas con orden del rey; 8 «gentes ordinarias» en la prisión; 20 «viejas chochas» en Saint-Paul; el ala de la Madeleine contiene 91 «viejas chochas o impedidas»; el de Sainte-Geneviève, 80 «viejas seniles»; el de Saint-Levège, 72 personas epilépticas; en Saint-Hilaire se ha alojado a 80 mujeres en su segunda infancia; en Sainte-Catherine, 69 «inocentes deformes y contrahechas»; las locas se reparten entre Sainte-Elizabeth, Sainte-Jeanne y los calabozos, según que tengan solamente «el espíritu débil», que su locura se manifieste por intervalos o que se trate de locas violentas. Finalmente, 22 «muchachas incorregibles» han sido internadas, por esta razón misma, en la correccional[232].

Esta enumeración sólo tiene valor de ejemplo. La población es igualmente variada en Bicêtre, hasta el punto de que en 1737 se intenta una repartición racional en cinco «empleos»; en el primero, el manicomio, los calabozos, las jaulas y las celdas para aquéllos a quienes se encierra por carta del rey; los empleos segundo y tercero están reservados a los «pobres buenos», así como a los «paralíticos grandes y pequeños»; los alienados y los locos van a parar al cuarto; el quinto grupo es de quienes padecen enfermedades venéreas, convalecientes e hijos de la corrección[233]. Al visitar la casa de trabajo de Berlín, en 1781, Howard encuentra allí mendigos, «perezosos», «bribones y libertinos», «impedidos y criminales», «viejos indigentes y niños»[234]. Durante siglo y medio, en toda Europa, el internado desarrolla su monótona función. Allí las faltas se nivelan, los sufrimientos son paliados. Desde 1650 hasta la época de Tuke, de Wagnitz y de Pinel, los Hermanos de San Juan de Dios, los Congregacionistas de San Lázaro, los Guardianes de Bedlam, de Bicêtre, de las *Zuchthäusern,* declinan a lo largo de sus registros las letanías del internado: «depravado», «imbécil», «pródigo», «impedido», «desequilibrado», «libertino», «hijo ingrato», «padre disipado», «prostituida», «insensato»[235]. Entre todos ellos, ningún indicio de diferencia: el mismo deshonor abstracto. Más tarde nacerá el asombro de

que se haya encerrado a enfermos, que se haya confundido a los locos con los criminales. Por el momento, estamos en presencia de un hecho uniforme.

Hoy, las diferencias son claras para nosotros. La conciencia indistinta que los confunde nos produce el efecto de ignorancia. Y, sin embargo, es un hecho positivo. Manifiesta, a lo largo de toda la época clásica, una experiencia original e irreductible; designa un dominio extrañamente cerrado a nosotros, extrañamente silencioso, si se piensa que ha sido la primera patria de la locura moderna. No es a nuestro saber al que debemos interrogar sobre lo que nos parece ignorancia, sino, antes bien, a esta experiencia sobre lo que sabe de ella misma y lo que ha podido formular. Veremos entonces en qué familiaridades se ha hallado presa la locura, de las que, poco a poco, se ha liberado, sin romper, sin embargo con parentescos tan peligrosos. Pues el internado no sólo ha desempeñado un papel negativo de exclusión, sino también un papel positivo de organización. Sus prácticas y sus reglas han constituido un dominio de experiencia que ha tenido su unidad, su coherencia y su función. Ha acercado, en un campo unitario, personajes y valores entre los cuales las culturas precedentes no habían percibido ninguna similitud. Imperceptiblemente, los ha encaminado hacia la locura, preparando una experiencia —la nuestra— en que se caracterizaran como ya integrados al dominio de pertenencia de la alienación mental. Para que se hicieran esos acercamientos, se ha requerido toda una organización del mundo ético, nuevos puntos de separación entre el bien y el mal, entre el reconocido y el condenado, y el establecimiento de nuevas normas en la integración social. El internamiento no es más que el fenómeno de ese trabajo, hecho en profundidad, que forma cuerpo con todo el conjunto de la cultura clásica. Hay, en efecto, ciertas experiencias que el siglo XVI había aceptado o rechazado, que había formulado o, por el contrario, dejado al margen y que, ahora, el siglo XVII va a retomar, agrupar y prohibir de un solo gesto, para enviarlas al exilio donde tendrán como vecina a la locura, formando así un mundo uniforme de la Sinrazón. Pueden resumirse esas experiencias diciendo que tocan, todas, sea a la sexualidad en sus relaciones con la organización de la familia burguesa, sea a la profanación en sus relaciones con la nueva concepción de lo sagrado y de los ritos religiosos, sea al «libertinaje», es decir, a las nuevas relaciones que están instaurándose entre el pensamiento libre y el sistema de las pasiones. Esos tres dominios de experiencia forman, con la locura, en el espacio del internado un mundo homogéneo que es donde la alienación mental tomará el sentido que nosotros conocemos. Al fin del siglo XVIII, será ya evidente —con una de esas evidencias no formuladas— que ciertas formas de pensamiento «libertino», como el de Sade, tienen algo que ver con el delirio y la locura; con la misma facilidad se admitirá que magia, alquimia, prácticas de profanación y aun ciertas formas de sexualidad están directamente emparentadas con la sinrazón y la enfermedad mental. Todo ello contará entre el número de los grandes signos de la locura, y ocupará un lugar entre sus manifestaciones más esenciales. Pero para que se constituyan esas unidades, significativas a nuestros ojos, ha sido necesaria esa inversión, lograda por el

clasicismo, en las relaciones que sostiene la locura con todo el dominio de la experiencia ética.

Desde los primeros meses del internado, padecen enfermedades venéreas pertenecen, por pleno derecho, al Hôpital Général. Los hombres son enviados a Bicêtre; las mujeres, a la Salpêtrière. Hasta llegó a prohibirse a los médicos del Hotel-Dieu recibirlos y cuidarlos. Y si, por excepción, se aceptan allí mujeres embarazadas, éstas no deberán esperar ser tratadas como las otras; no se les dará, para el parto, más que un aprendiz de cirujano. Así pues, el Hôpital Général debe recibir a los «favorecidos», pero no los acepta sin formalidades; hay que pagar su deuda a la moral pública, y hay que prepararse, por los caminos del castigo y de la penitencia, a volver a una comunión de la que han sido excluidos por el pecado. Así, se podrá ser admitido en el ala del «gran mal», sin un testimonio: no billete de confesión, sino certificado de castigo. De esta manera, después de deliberación, se ha decidido en la oficina del Hospital General en 1679: «Todos aquellos que se encuentran atacados de un mal venéreo no serán recibidos allí más que a condición de estar sometidos a la corrección, ante todo, y azotados, lo que será certificado en su certificado de salida»[236].

Originalmente, quienes padecían enfermedades venéreas no habían sido tratados de manera distinta de las víctimas de los otros grandes males, como «el hambre, la peste, y otras plagas» que, según Maximiliano en la Dieta de Worms, en 1495, habían sido enviados por Dios para castigo de los hombres. Castigo que sólo tenía un valor universal y no sancionaba ninguna inmoralidad particular. En París las víctimas del «Mal de Nápoles» eran recibidas en el Hôtel-Dieu; como en todos los demás hospitales del mundo católico, sólo tenían que hacer una confesión: en ello, corrían la misma suerte que cualquier enfermo. Fue al final del Renacimiento cuando se les empezó a ver de otra manera. Si hemos de creer a Thierry de Héry, ninguna causa generalmente alegada, ni el aire corrompido, ni la infección de las aguas pueden explicar semejante enfermedad: «Para ello hemos de remitir su origen a la indignación y el permiso del creador y dispensador de todas las cosas, el cual, para castigar la voluptuosidad de los hombres, demasiado lasciva, petulante y libidinosa, ha permitido que entre ellos reine tal enfermedad, en venganza y castigo del enorme pecado de la lujuria. Así, Dios ordenó a Moisés arrojar polvos al aire, en presencia del Faraón, a fin de que en toda la tierra de Egipto los hombres y otros animales quedaran cubiertos de apostemas»[237]. Había más de 200 enfermos de esta especie en el Hôtel-Dieu cuando se decidió excluirlos, cerca de 1590. Ahí los tenemos, ya proscritos, partiendo rumbo al exilio, que no es exactamente un aislamiento terapéutico, sino una segregación. Se les abrigó al principio muy cerca de Notre-Dame, en algunas cabañas de tablas. Después fueron exiliados, en el extremo de la ciudad, en Saint-Germain-des-Prés; pero costaba mucho mantenerlos, y creaban desorden. Fueron admitidos nuevamente, no sin dificultad, en las salas del Hôtel-

Dieu, hasta que finalmente encontraron un lugar de asilo entre los muros de los hospitales generales[238].

Fue entonces y sólo entonces cuando se codificó todo ese ceremonial en que se unían, con una misma intención purificadora, los latigazos, las meditaciones tradicionales y los sacramentos de penitencia. La intención del castigo, y del castigo individual, se vuelve entonces muy precisa. La plaga ha perdido su carácter apocalíptico; designa, muy localmente, una culpabilidad. Más aún, el «gran mal» no provoca esos ritos de purificación más que si su origen está en los desórdenes del corazón, y si se le puede atribuir al pecado definido por la deliberada intención de pecar. El reglamento del Hôpital Général no deja lugar a ningún equívoco: las medidas prescritas no valen «desde luego» más que para «aquellos o aquellas que habrán sufrido ese mal por su desorden o desenfreno, y no para aquellos que lo habrán contraído mediante el matrimonio o de otro modo, como una mujer por el marido, o la nodriza por el niño»[239]. El mal ya no es concebido en el estilo del mundo; se refleja en la ley transparente de una lógica de las intenciones.

Hechas esas distinciones, y aplicados los primeros castigos, se acepta en el hospital a los que padecen enfermedades venéreas. A decir verdad, se les amontona allí. En 1781, 138 hombres ocuparán 60 lechos del ala Saint-Eustache de Bicêtre; la Salpêtrière disponía de 125 lechos en la Misericordia, para 224 mujeres. Se deja morir a quienes se hallan en la extremidad última. A los otros se les aplican los «Grandes Remedios»: nunca más y rara vez menos de seis semanas de cuidados; muy naturalmente, todo comienza por una sangría, seguida inmediatamente por una purga. Se dedica entonces una semana a los baños, a razón de dos horas diarias, aproximadamente; después, nuevas purgas y, para cerrar esta primera fase del tratamiento, se impone una buena y completa confesión. Las fricciones con mercurio pueden comenzar entonces, con toda su eficacia; se prolongan durante un mes, al cabo del cual dos purgas y una sangría deben arrojar los últimos humores morbíficos. Se destinan entonces 15 días a la convalecencia. Después de quedar definitivamente en regla con Dios, se declara curado al paciente, y dado de alta.

Esta «terapéutica» revela asombrosos paisajes imaginarios, y sobre todo una complicidad de la medicina y de la moral, que da todo su sentido a esas prácticas de la purificación. En la época clásica, la enfermedad venérea se ha convertido en impureza, más que en enfermedad; a ella se deben los males físicos. La percepción médica está subordinada a esta intuición ética. Y a menudo, queda borrada por ella; si hay que cuidar el cuerpo para hacer desaparecer el contagio, se debe castigar la carne, pues es ella la que nos une al pecado; y no sólo castigarla, sino ejercitarla y lacerarla, no tener miedo de dejar en ella rastros dolorosos, puesto que la salud, demasiado fácilmente, transforma nuestros cuerpos en ocasiones de pecar. Se atiende la enfermedad, pero se arruina la salud, favorecedora de la falta: «¡Ay!, no me asombro de que un San Bernardo temiera a la salud perfecta de sus religiosos; él sabía a dónde nos lleva si no se sabe castigar el cuerpo como el apóstol, y reducirlo a servidumbre

mediante mortificaciones, ayuno, oraciones»[240]. El «tratamiento» de las enfermedades venéreas es de este tipo: es, al mismo tiempo, una medicina contra la enfermedad y contra la salud, en favor del cuerpo, pero a expensas de la carne. Es ésta una idea de consecuencias para comprender ciertas terapéuticas aplicadas, por desplazamiento, a la locura, en el curso del siglo XIX[241].

Durante 150 años, los enfermos venéreos van a codearse con los insensatos en el espacio de un mismo encierro; y van a dejarles por largo tiempo cierto estigma donde se traicionará, para la conciencia moderna, un parentesco oscuro que les asigna la misma suerte y los coloca en el mismo sistema de castigo. Las famosas «Casas Pequeñas» de la calle de Sèvres estaban casi exclusivamente reservadas a los locos y a los enfermos venéreos, y esto hasta el final del siglo XVIII[242]. Ese parentesco entre las penas de la locura y el castigo de los desenfrenados no es un resto de arcaísmo en la conciencia europea. Por el contrario, se ha definido en el umbral del mundo moderno, puesto que es el siglo XVII el que la ha descubierto casi completamente. Al inventar, en la geometría imaginaria de su moral, el espacio del internamiento, la época clásica acababa de encontrar a la vez una patria y un lugar de redención comunes a los pecados contra la carne y a las faltas contra la razón. La locura va a avecindarse con el pecado, y quizá sea allí donde va a anudarse, para varios siglos, este parentesco de la sinrazón y de la culpabilidad que el alienado aún hoy experimenta como un destino y que el médico descubre como una verdad de naturaleza. En este espacio ficticio creado por completo en pleno siglo XVII, se han constituido alianzas oscuras que más de cien años de psiquiatría llamada "positiva" no han logrado romper, en tanto que se han anudado por primera vez, muy recientemente, en la época del racionalismo.

Es extraño, justamente, que sea el racionalismo el que haya autorizado esta confusión del castigo y del remedio, esta casi identidad del gesto que castiga y del que cura. Supone cierto tratamiento que, en la articulación precisa de la medicina y de la moral, será, a la vez, una anticipación de los castigos eternos y un esfuerzo hacia el restablecimiento de la salud. Lo que se busca, en el fondo, es la treta de la razón médica que hace el bien haciendo el mal. Y esta búsqueda, sin duda, es lo que debe descifrarse bajo esta frase que San Vicente de Paúl hizo inscribir a la cabeza de los reglamentos de Saint-Lazare, a la vez promesa y amenaza para todos los prisioneros: «Considerando que sus sufrimientos temporales no los eximirán de los eternos…»; sigue entonces todo el sistema religioso de control y de represión que, al inscribir los sufrimientos temporales en este orden de la penitencia siempre reversibles en términos de eternidad, puede y debe eximir al pecador de las penas eternas. La coacción humana ayuda a la justicia divina, esforzándose por hacerla inútil. La represión adquiere así una eficacia doble, en la curación de los cuerpos y en la purificación de las almas. El internamiento hace posibles, así, esos remedios morales —castigos y terapéuticas— que serán la actividad principal de los primeros

asilos del siglo XIX, y de los que Pinel, antes de Leuret, dará la fórmula, asegurando que a veces es bueno «sacudir fuertemente la imaginación de un alienado, e imprimirle un sentimiento de terror»[243].

El tema de un parentesco entre medicina y moral es, sin duda, tan viejo como la medicina griega. Pero si el siglo XVII y el orden de la razón cristiana lo han inscrito en sus instituciones, es en la forma menos griega que pueda imaginarse: en la forma de represión, coacción, y obligación de salvarse.

El 24 de marzo de 1726, el teniente de policía Hérault, ayudado de «los señores que ocupan el sitio presidencial del Châtelet de París», hace público un juicio al término del cual «Esteban Benjamín Deschauffours queda declarado debidamente convicto y confeso de haber cometido los crímenes de sodomía mencionados en el proceso. Para reparación, y otras cosas, el citado Deschauffours queda condenado a ser quemado vivo en la Place de Grève, y sus cenizas, en seguida, serán arrojadas al viento; sus bienes serán adquiridos y confiscados por el rey». La ejecución tuvo lugar el mismo día[244]. Fue, en Francia, uno de los últimos castigos capitales por hecho de sodomía[245]. Pero ya la conciencia contemporánea se indignaba bastante por esta severidad para que Voltaire guardara el recuerdo en el momento de redactar el artículo «Amor Socrático» del *Diccionario filosófico*[246]. En la mayoría de los casos la sanción, si no es la relegación en provincia, es el internamiento en el Hospital, o en una casa de detención[247].

Esto constituye una singular atenuación del castigo, si se la compara con la vieja pena, *ignis et incendium*, que aún prescribían leyes no abolidas, según las cuales «quienes caigan en ese crimen serán castigados por el fuego vivo. Esta pena que ha sido adoptada por nuestra jurisprudencia se aplica igualmente a mujeres y a hombres»[248]. Pero lo que da su significado particular a esta nueva indulgencia para la sodomía, es la condenación moral, y la sanción del escándalo que empieza a castigar a la homosexualidad, en sus expresiones sociales y literarias. La época en que, por última vez, se quema a los sodomitas, es precisamente la época en que, con el final del «libertinaje erudito», desaparece todo un lirismo homosexual que la cultura del Renacimiento había soportado perfectamente. Se tiene la impresión de que la sodomía entonces condenada, por la misma razón que la magia y la herejía, y en el mismo contexto de profanación religiosa[249], ya no es condenada ahora sino por razones morales, y al mismo tiempo que la homosexualidad. Es ésta la que, en adelante, se convierte en circunstancia mayor de la condenación, viniendo a añadirse a las prácticas de la sodomía, al mismo tiempo que nacía, ante el sentimiento homosexual, una sensibilidad escandalizada[250]. Se confunden entonces dos experiencias que habían estado separadas: las prohibiciones sagradas de la sodomía, y los equívocos amorosos de la homosexualidad. Una misma fuerza de condenación rodea la una y la otra, y traza una línea divisoria enteramente nueva en el dominio del sentimiento. Se forma así una unidad moral, liberada de los antiguos castigos,

nivelada en el internamiento, y próxima ya a las formas modernas de la culpabilidad[251]. La homosexualidad, a la que el Renacimiento había dado libertad de expresión, en adelante entrará en el silencio, y pasará al lado de la prohibición, heredando viejas condenaciones de una sodomía en adelante desacralizada.

Quedan así instauradas nuevas relaciones entre el amor y la sinrazón. En todo el movimiento de la cultura platónica, el amor había estado repartido según una jerarquía de lo sublime que lo emparentaba, según su nivel, fuese a una locura ciega del cuerpo, fuese a la gran embriaguez del alma en que la Sinrazón se encuentra capacitada para saber. Bajo sus formas diferentes, amor y locura se distribuían en las diversas regiones de las gnosis. La época moderna, a partir del clasicismo, establece una opción diferente: el amor de la razón y el de la sinrazón. La homosexualidad pertenece al segundo. Y así, poco a poco, ocupa un lugar entre las estratificaciones de la locura. Se instala en la sinrazón de la época moderna, colocando en el núcleo de toda sexualidad la exigencia de una elección, donde nuestra época repite incesantemente su decisión. A las luces de su ingenuidad, el psicoanálisis ha visto bien que toda locura tiene sus raíces en alguna sexualidad perturbada; pero eso sólo tiene sentido en la medida en que nuestra cultura, por una elección que caracteriza su clasicismo, ha colocado la sexualidad sobre la línea divisoria de la sinrazón. En todos los tiempos, y probablemente en todas las culturas, la sexualidad ha sido integrada a un sistema de coacción; pero sólo en la nuestra, y desde fecha relativamente reciente, ha sido repartida de manera así de rigurosa entre la Razón y la Sinrazón, y, bien pronto, por vía de consecuencia y de degradación, entre la salud y la enfermedad, entre lo normal y lo anormal.

Siempre en esas categorías de la sexualidad, habría que añadir todo lo que toca a la prostitución y al desenfreno. Es allí, en Francia, donde se recluta toda la gente que pulula en los hospitales generales. Como lo explica Delamare, en su *Tratado de la Policía*, «hacía falta un remedio potente para librar al público de esta corrupción, y no fue posible encontrar uno mejor, ni más rápido, ni más seguro, que una casa disciplinaria para encerrarlos y hacerles vivir allí bajo una disciplina proporcionada a su sexo, a su edad, a su falta»[252].

El teniente de policía tiene el derecho absoluto de hacer detener sin procedimiento a toda persona que se dedique al desenfreno público, hasta que intervenga la sentencia del Châtelet, que es inapelable[253]. Pero todas esas medidas se toman solamente si el escándalo es público, o si el interés de las familias puede verse comprometido: se trata, antes que nada, de evitar que sea dilapidado el patrimonio, o que pase a manos indignas[254]. En un sentido, el internamiento y todo el régimen policíaco que lo rodea sirven para controlar cierto orden de la estructura familiar, que vale a la vez de regla social y de norma de la razón[255]. La familia, con sus exigencias, se convierte en uno de los criterios esenciales de la razón; y es ella, antes que nada, la que exige y obtiene el internamiento.

Asistimos en esta época a la gran confiscación de la ética sexual por la moral de la familia, confiscación que no se ha logrado sin debate ni reticencia. Durante largo tiempo el movimiento «precioso» le ha opuesto un rechazo cuya importancia moral es considerable, aun si su efecto será precario y pasajero: el esfuerzo por reanimar los ritos del amor cortés y mantener su integridad por encima de las obligaciones del matrimonio, la tentativa de establecer al nivel de los sentimientos una solidaridad y como una complicidad siempre prestas a superar los vínculos de la familia, finalmente habían de fracasar ante el triunfo de la moral burguesa. El amor queda desacralizado por el contrato. Bien lo sabe Saint-Évremond, que se burla de las preciosas para quienes «el amor aún es un dios…; no excita pasión en sus almas: forma allí una especie de religión»[256]. Pronto desaparece esta inquietud ética que había sido común al espíritu cortés y al espíritu precioso, y a la cual Moliere responde, por su clase y por los siglos futuros: «El matrimonio es una cosa santa y sagrada, y es propio de las gentes honradas comenzar por allí». Ya no es el amor lo sagrado, sino sólo el matrimonio, y ante notario: «No hacer el amor más que haciendo el contrato de matrimonio»[257]. La institución familiar traza el círculo de la razón; más allá amenazan todos los peligros del insensato; el hombre es allí víctima de la sinrazón y de todos sus furores. «¡Ay de la tierra de donde sale continuamente una humareda tan espesa, vapores tan negros que se elevan de esas pasiones tenebrosas, y que nos ocultan el cielo y la luz! De donde parten también las luces y los rayos de la justicia divina contra la corrupción del género humano»[258]. Las viejas formas del amor occidental son sustituidas por una sensibilidad nueva: la que nace de la familia y en la familia; excluye, como propio del orden de la sinrazón, todo lo que no es conforme a su orden o a su interés. Ya podemos escuchar las amenazas de madame Jourdain: «Estáis loco, esposo mío, con todas vuestras fantasías»; y más adelante: «Son mis derechos los que defiendo, y tendré de mi lado a todas las mujeres»[259]. Ese propósito no es vano; la promesa será cumplida; un día la marquesa de Espart podrá exigir la interdicción de su marido por las solas apariencias de una relación contraria a los intereses de su patrimonio; a los ojos de la justicia, ¿no ha perdido él la razón[260]? Desenfreno, prodigalidad, relación inconfesable, matrimonio vergonzoso se cuentan entre los motivos más frecuentes del internamiento.

Ese poder de represión que no es ni completamente de la justicia ni exactamente de la religión, ese poder que ha sido adscrito directamente a la autoridad real, no representa en el fondo lo arbitrario del despotismo, sino el carácter en adelante riguroso de las exigencias familiares. El internamiento ha sido puesto por la monarquía absoluta a discreción de la familia burguesa[261]. Moreau lo dice sin ambages en su *Discurso Sobre la Justicia*, en 1771: «Una familia ve crecer en su seno un individuo cobarde, dispuesto a deshonrarla. Para sustraerlo al fango, la familia se apresura a prevenir, por su propio juicio, al de los tribunales, y esta deliberación familiar es un aviso que el soberano debe examinar favorablemente»[262]. Es tan sólo

a fines del siglo XVIII, bajo el ministerio de Breteuil, cuando la gente empieza a levantarse contra el principio mismo, y cuando el poder monárquico trata de romper su solidaridad con las exigencias de la familia. Una circular de 1784 declara: «Que una persona mayor se envilezca por un matrimonio vergonzoso o se arruine mediante gastos inconsiderados, o se entregue a los excesos del desenfreno y viva en la crápula, nada de todo eso me parece constituir motivo lo bastante fuerte para privar de su libertad a quienes están *sui juris*»[263]. En el siglo XIX, el conflicto del individuo con su familia se convertirá en asunto privado, y tomará entonces apariencia de problema psicológico. Durante todo el periodo del internamiento, ha sido, por el contrario, cuestión que tocaba al orden público; ponía en causa una especie de estatuto moral universal; toda la ciudad estaba interesada en el rigor de la estructura familiar. Quien atentara contra ella cala en el mundo de la sinrazón. Y, al convertirse así en forma principal de la sensibilidad hacia la sinrazón, la familia podrá constituir un día el lugar de los conflictos de donde nacen las diversas formas de la locura.

Cuando la época clásica internaba a todos los que, por la enfermedad venérea, la homosexualidad, el desenfreno, la prodigalidad, manifestaban una libertad sexual que había podido condenar la moral de las épocas precedentes, pero sin pensar jamás en asimilar, de lejos o de cerca, a los insensatos, se operaba una extraña revolución moral: descubría un común denominador de sinrazón en experiencias que durante largo tiempo habían permanecido muy alejadas unas de otras. Agrupaba todo un conjunto de conductas condenadas, formando una especie de halo de culpabilidad alrededor de la locura. La psicopatología tendrá una tarea fácil al descubrir esta culpabilidad mezclada a la enfermedad mental, puesto que habrá sido colocada allí precisamente por este oscuro trabajo preparatorio que se ha desarrollado a todo lo largo del clasicismo. ¡Tan cierto es que nuestro conocimiento científico y médico de la locura reposa implícitamente sobre la constitución anterior de una experiencia ética de la sinrazón!

Los hábitos del internamiento traicionan otro reagrupamiento: el de todas las categorías de la profanación.

En los registros llegan a encontrarse notas como ésta: «Uno de los hombres más furiosos y sin ninguna religión, que no asistía a misa ni cumplía con ningún deber de cristiano, que juraba el santo nombre de Dios con imprecación, afirmando que no existe y que, de haber uno, él lo atacaría, espada en mano»[264]. Antaño, semejantes furores habrían llevado consigo todos los peligros del blasfemo, y los presagios de la profanación: habrían tenido su sentido y su gravedad en el horizonte de lo sagrado. Durante largo tiempo la palabra, en sus usos y sus abusos, había estado demasiado ligada a las prohibiciones religiosas para que una violencia de ese género no se hallara muy cerca del sacrilegio. Y precisamente a mediados del siglo XVI, las violencias de palabra y de gesto comportan aún viejos castigos religiosos: picota, incisión de los labios con hierro candente, después ablación de la lengua y,

finalmente, en caso de reincidencia, la hoguera. La reforma y las luchas religiosas sin duda han vuelto relativa la blasfemia; la línea de las profanaciones ya no constituye una frontera absoluta. Durante el reinado de Enrique IV sólo se establece una manera imprecisa de enmienda, después «castigos ejemplares y extraordinarios». Pero la Contrarreforma y los nuevos rigores religiosos obtienen un regreso a los castigos tradicionales, «según la enormidad de las palabras profesadas»[265]. Entre 1617 y 1649 hubo 34 ejecuciones capitales por causa de blasfemia[266].

Pero he aquí la paradoja: sin que la severidad de las leyes se relaje en manera alguna[267], no hubo de 1653 a 1661 más que 14 condenaciones públicas, siete de ellas seguidas de ejecuciones capitales. Incluso, llegarán a desaparecer poco a poco [268]. Pero no es la severidad de las leyes la que ha hecho disminuir la frecuencia de la falta: las casas de internamiento, hasta el fin del siglo XVIII, están llenas de «blasfemos», y de todos los que han hecho acto de profanación. La blasfemia no ha desaparecido: recibe, fuera de las leyes, y a pesar de ellas, un nuevo estatuto en el cual se encuentra despojada de todos sus peligros. Se ha convertido en cuestión de desorden: extravagancia de la palabra, que se encuentra a mitad del camino de la perturbación del espíritu y de la impiedad del corazón. Es el gran equívoco de ese mundo desacralizado en que la violencia puede descifrarse, y sin contradicción, en los términos del insensato o en los del irreligioso. Entre locura e impiedad, la diferencia es imperceptible, o en todo caso puede establecerse una equivalencia práctica que justifica el internamiento. He aquí un informe hecho en Saint-Lazare, en d'Argenson, a propósito de un pensionado que se ha quejado varias veces de estar encerrado, siendo así que no es «ni extravagante ni insensato»; a ello objetan los guardianes que «no quiere arrodillarse en los momentos más solemnes de la misa…; en fin, él acepta, hasta donde puede, reservar una parte de sus comidas de los jueves para el viernes, y este último rasgo deja ver que, si no es extravagante, está en disposición de volverse impío»[269]. Así se define toda una región ambigua, que lo sagrado acaba de abandonar a sí misma, pero que aún no ha sido investida por los conceptos médicos y las formas del análisis positivista, una región un poco indiferenciada en que reinen la impiedad, la irreligión, el desorden de la razón y el del corazón. Ni la profanación ni lo patológico, sino, entre sus fronteras, un dominio cuyas significaciones, siendo reversibles, siempre se encuentran colocadas bajo una condenación ética.

Ese dominio que, a mitad del camino entre lo sagrado y lo mórbido, está dominando completamente por un rechazo ético fundamental, es el de la sinrazón clásica. Recobra así no solamente todas las formas excluidas de la sexualidad, sino todas esas violencias contra lo sagrado que han perdido el significado riguroso de profanaciones; así pues, designa a la vez un nuevo sistema de opciones en la moral sexual, y de nuevos límites en las prohibiciones religiosas.

Esta evolución del régimen de las blasfemias y las profanaciones podría encontrarse bastante exactamente reproducida a propósito del suicidio, que durante

largo tiempo se contó entre los crímenes y los sacrilegios[270]; por ello el suicida fracasado debía ser condenado a muerte: «quien ha puesto sus manos, con violencia, sobre sí mismo, y ha tratado de matarse, no debe evitar la muerte violenta que ha querido darse»[271]. La ordenanza de 1670 recobra la mayor parte de esas disposiciones, asimilando «el homicida de sí mismo» a todo lo que puede ser «crimen de lesa majestad divina o humana»[272]. Pero aquí, como en las profanaciones, como en los crímenes sexuales, el rigor mismo de la Ordenanza parece autorizar toda una práctica extrajudicial en la que el suicidio no tiene ya valor de profanación. En los registros de las casas de internamiento encontramos a menudo la mención: «Ha querido deshacerse», sin que se mencione el estado de enfermedad o de furor que la legislación siempre ha considerado como excusa[273]. En sí misma, la tentativa de suicidio indica un desorden del alma, que debe reducirse mediante la coacción. Ya no se condena a quienes han tratado de suicidarse[274]; se les encierra, y se les impone un régimen que es, a la vez, un castigo y un medio de prevenir toda nueva tentativa. Es a ellos a quienes se han aplicado, por primera vez en el siglo XVIII, los famosos aparatos de coacción, que la época positivista utilizará como terapéutica: la jaula de mimbre, con una tapa abierta para la cabeza, y en la cual están liadas las manos[275], o «el armario», que encierra al sujeto de pie hasta la altura del cuello, dejando solamente libre la cabeza[276]. Así, el sacrilegio del suicida se encuentra anexado al dominio neutro de la sinrazón. El sistema de represión por el cual se le sanciona lo libera de todo significado de profanación y, definiéndole como conducta moral, lo llevará progresivamente a los límites de una psicología, pues corresponde sin duda a la cultura occidental, en su evolución de los tres siglos últimos, el haber fundado una ciencia del hombre sobre la moralización de lo que antaño fuera para ella lo sagrado.

Dejemos de lado, por el momento, el horizonte religioso de la brujería y su evolución en el curso de la época clásica[277]. Sólo en el nivel de los ritos y de las prácticas, toda una masa de gestos se encuentra despojada de su sentido y vacía de su contenido: procedimientos mágicos, recetas de brujería benéfica o nociva, secretos de una alquimia elemental que ha caído, poco a poco, en el dominio público: todo esto designa en adelante una impiedad difusa, una falta moral y como la posibilidad permanente de un desorden social.

Los rigores de la legislación no se han atenuado apenas en el curso del siglo XVII. Una ordenanza de 1628 aplicaba a todos los adivinos y astrólogos una multa de 500 libras, y un castigo corporal. El edicto de 1682 es mucho más temible[278]: «Toda persona que presuma de adivinar deberá abandonar inmediatamente el Reino»; toda práctica supersticiosa debe ser castigada ejemplarmente «según la exigencia del caso»; y «si se encontraran en el porvenir personas lo bastante malvadas para aunar la superstición a la impiedad y el sacrilegio… deseamos que quienes queden convictas de ello sean castigadas con la muerte». Finalmente, esos castigos serán aplicados a todos los que hayan utilizado prestigios y venenos «ya sea que la muerte haya

sobrevenido o no»[279]. Ahora bien, son característicos dos hechos: el primero, que las condenaciones por la práctica de la brujería o las empresas mágicas se hacen muy raras a fines del siglo XVII y después del episodio de los venenos; se señalan aún ciertos casos, sobre todo en la provincia; pero muy pronto, las severidades se aplacan. Ahora bien, no por ello desaparecen las prácticas condenadas; el Hôpital Général y las casas de internamiento reciben, en gran número, gentes que se han dedicado a la hechicería, a la magia, a la adivinación, a veces también a la alquimia[280]. Es como si, por debajo de una regla jurídica severa, se tramaran poco a poco una práctica y una conciencia social de un tipo muy distinto, que perciben en esas conducías una significación totalmente distinta. Ahora bien, cosa curiosa, esta significación que permite esquivar la ley y sus antiguas severidades se encuentra formulada por el legislador mismo en las consideraciones del edicto de 1682. El texto, en realidad, está dirigido contra «aquellos que se dicen adivinos, magos, encantadores»: pues habría sucedido que «bajo pretexto de horóscopos y de adivinaciones y por medio de prestigios de las operaciones de las pretendidas magias, y de otras ilusiones de las que esta especie de gentes está acostumbrada a servirse, habrían sorprendido a diversas personas ignorantes o crédulas que, insensiblemente, se hubiesen aliado con ellos». Y, un poco más lejos, el mismo texto designa a aquellos que «bajo la vana profesión de adivinos, magos, hechiceros y otros nombres similares, condenados por las leyes divinas y humanas, corrompen e infectan el espíritu de los pueblos por sus discursos y prácticas y por la profanación de lo que de más santo tiene la religión»[281]. Concebida de esta manera, la magia se encuentra vaciada de todo su sacrilegio eficaz; ya no profana, sólo engaña. Su poder es de ilusión: en el doble sentido de que carece de realidad, pero también de que ciega a quienes no tienen el espíritu recto ni la voluntad firme. Si pertenece al dominio del mal ya no es por lo que manifiesta de poderes oscuros y trascendentes en su acción, sino en la medida en que ocupa un lugar en un sistema de errores que tiene sus artesanos y sus engañados, sus ilusionistas y sus ingenuos. Puede ser vehículo de crímenes reales[282], pero en sí misma ya no es ni gesto criminal ni acción sacrílega. Liberada de sus poderes sagrados, ya no tiene más que intenciones maléficas: una ilusión del espíritu al servicio de los desórdenes del corazón. Ya no se la juzga según sus prestigios de profanación, sino por lo que revela de sinrazón.

Es éste un cambio importante. Queda rota la unidad que agrupaba antes, sin discontinuidad, el sistema de las prácticas, las creencias del que la utilizaba y el juicio de quienes pronunciaban la condenación. En adelante, existirá el sistema denunciado desde el exterior como conjunto ilusorio; y, por otra parle, el sistema vivido desde el interior, por una adhesión que ya no es peripecia ritual, sino acontecimiento y elección individual: sea error virtualmente criminal, sea crimen que se aprovecha voluntariamente del error. Como quiera que sea, la cadena de las figuras que aseguraba, en los maleficios de la magia, la transmisión ininterrumpida del mal, se encuentra rota y como repartida entre un mundo exterior que permanece vacío, o

encerrado en la ilusión, y una conciencia cernida en la culpabilidad de sus intenciones. El mundo de las operaciones en que se afrontaban peligrosamente lo sagrado y lo profano ha desaparecido; está a punto de nacer un punto donde la eficacia simbólica se ha reducido a imágenes ilusorias que recubren mal la voluntad culpable. Todos aquellos viejos ritos de la magia, de la profanación, de la blasfemia, todas aquellas palabras en adelante ineficaces, pasan de un dominio de eficacia en que tomaban su sentido, a un dominio de ilusión en que pasan a ser insensatas y condenables al mismo tiempo: el de la sinrazón. Llegará un día en que la profanación y todos sus gestos trágicos no tendrán más que el sentido patológico de la obsesión.

Se tiene cierta tendencia a creer que los gestos de la magia y las conductas profanadoras se vuelven patológicas a partir del momento en que una cultura deja de reconocer su eficacia. De hecho, al menos en la nuestra, el paso a lo patológico no se ha operado de una manera inmediata, sino mediante la transición de una época que ha neutralizado su eficacia, haciendo culpable la creencia. La transformación de las prohibiciones en neurosis pasa por una etapa en que la interiorización se hace bajo las especies de una asignación moral: condenación ética del error. Durante todo este periodo, la magia ya no se inscribe en el sistema del mundo entre las técnicas y las artes del éxito; pero aún no es, en las conductas psicológicas del individuo, una compensación imaginaria del fracaso. Se halla situada precisamente en el punto en que el error se articula sobre la falta, en esta región, para nosotros difícil de aprehender, de la sinrazón, pero respecto a la cual el clasicismo se había formado una sensibilidad lo bastante fina para haber inventado un modo de reacción original: el internamiento. Todos aquellos signos que, a partir de la psiquiatría del siglo XIX, habían de convertirse en los síntomas inequívocos de la enfermedad, durante dos siglos han permanecido repartidos «entre la impiedad y la extravagancia», a medio camino de lo profanador y de lo patológico: allí donde la sinrazón encuentra sus dimensiones propias.

La obra de Bonaventure Forcroy tuvo cierta repercusión en los últimos años del reinado de Luis XIV. En la época misma en que Bayle componía su *Diccionario,* Forcroy fue uno de los últimos testigos del libertinaje erudito, o uno de los primeros filósofos, en el sentido que dará a la palabra el siglo XVIII. Escribió una *vida de* Apolonio de Tiana, dirigida completamente contra el milagro cristiano. Después, se dirigió a «los señores doctores de la Sorbona», en una memoria que llevaba el título de *Dudas Sobre la Religión*. Tales dudas eran 17; en la última, Forcroy se interrogaba para saber si la ley natural no es «la única religión que sea verdadera»; el filósofo de la naturaleza es representado como un segundo Sócrates y otro Moisés, «un nuevo patriarca reformador del género humano, institutor de una nueva religión»**[283]**. Semejante «libertinaje», en otras condiciones, lo hubiese mandado a la hoguera, siguiendo el ejemplo de Vanini, o a la Bastilla como a tantos autores de libros impíos del siglo XVIII. Ahora bien, Forcroy no ha sido ni quemado ni enviado a la Bastilla,

sino internado seis años en Saint-Lazare y liberado, finalmente, con la orden de retirarse a Noyon, de donde era originario. Su falta no era del orden de la religión; no se le reprochaba haber escrito un libro faccioso. Si se ha internado a Forcroy es porque se descifraba, en su obra, otra cosa: cierto parentesco de la inmoralidad y del error. Que su obra fuera un ataque contra la religión revelaba un abandono moral que no era ni la herejía ni la incredulidad. El informe redactado por d'Argenson lo dice expresamente: el libertinaje de su pensamiento no es, en el caso de Forcroy, más que una forma derivada de una libertad de costumbres que no llega siempre, si no a emplearse, por lo menos a satisfacerse: «A veces, se aburría solo, y en sus estudios formaba un sistema de moral y de religión, mezcla de desenfreno y de magia». Y si se le encierra en Saint-Lazare y no en la Bastilla o en Vincennes, es para que él encuentre allí, en el rigor de una regla moral que se le impondrá, las condiciones que le permitirán reconocer la verdad

Al cabo de seis años, se encuentra al fin un resultado; se le libera el mismo día en que los sacerdotes de Saint-Lazare, sus ángeles guardianes, pueden aseguran que se ha mostrado «bastante dócil y que se ha acercado a los sacramentos»[284].

En la represión del pensamiento y el control de la expresión, el internamiento no sólo es una variante cómoda de las condenaciones habituales. Tiene un sentido preciso, y debe desempeñar un papel bien particular: el de hacer volver a la verdad por las vías de la coacción moral. Y, por ello mismo, designa una experiencia del error que debe ser comprendida, antes que nada, como ética. El libertinaje ya no es un crimen; sigue siendo una falta, o, más bien, se ha convertido en falta en un sentido nuevo. Antes, era incredulidad, o tocaba la herejía. Cuando se juzgó a Fontanier, a principios del siglo XVII, acaso se haya mostrado cierta indulgencia hacia su pensamiento demasiado libre o sus costumbres demasiado libertinas; pero quien fue quemado en la plaza de Grève fue el antiguo reformado que llegó a novicio entre los capuchinos, que luego fue judío, y finalmente, por lo que él aseguraba, mahometano[285]. Entonces, el desorden de la vida señalaba, traicionaba la infidelidad religiosa, pero no era, ni por ella una razón de ser, ni contra ella el cargo principal. En la segunda mitad del siglo XVII se empieza a denunciar una nueva relación en que la incredulidad no es más que una serie de licencias de la vida. Y en nombre de ésta se pronunciará la condenación. Peligro moral antes que peligro para la religión. La creencia es un elemento del orden; con ese título, hay que velar sobre ella. Para el ateo, o el impío, en quienes se teme la debilidad del sentimiento, el desorden de la vida antes que la fuerza de la incredulidad, el internamiento desempeña la función de reforma moral para una adhesión más fiel a la verdad. Hay todo un lado, casi pedagógico, que hace de la casa de internamiento una especie de manicomio para la verdad: aplicar una coacción moral tan rigurosa como sea necesaria para que la luz resulte inevitable: «Quisiera decir que no existe Dios, a ver un hombre sobrio, moderado, casto, equilibrado; hablaría al menos sin interés, pero este hombre no existe»[286]. Durante largo tiempo, hasta d'Holbach y Helvétius, la época clásica

estará casi segura de que tal hombre no existe; durante largo tiempo existirá la convicción de que si se vuelve sobrio, moderado y casto aquel que afirma que no hay Dios, perderá todo el interés que pueda tener en hablar de ese modo, y se verá reducido así a reconocer que hay un Dios. Es éste uno de los principales significados del internamiento.

El uso que se hace de él revela un curioso movimiento de ideas, por el cual ciertas formas de la libertad de pensar, ciertos aspectos de la razón van a emparentarse con la sinrazón. A principios del siglo XVII, el libertinaje no era exclusivamente un racionalismo naciente: asimismo, era una inquietud ante la presencia de la sinrazón en el interior de la razón misma, un escepticismo cuyo punto de aplicación no era el conocimiento, en sus límites sino la razón entera: «Toda nuestra vida no es, propiamente hablando, más que una fábula, nuestro conocimiento, más que una necedad, nuestra certidumbre más que cuentos: en resumen, todo ese mundo no es más que una farsa y una perpetua comedia»[287]. No es posible establecer separación entre el sentido y la locura; aparecen en conjunto, en una unidad indescifrable, donde indefinidamente pueden pasar el uno por la otra: «No hay nada tan frívolo que en alguna parte no pueda ser muy importante. No hay locura, siempre que sea bien seguida, que no pase por sabiduría». Pero esta toma de conciencia de una razón ya comprometida no hace risible la búsqueda de un orden, pero de un orden moral, de una medida, de un equilibrio de las pasiones que asegure la dicha mediante la policía del corazón. Ahora bien, el siglo XVII rompe esta unidad, realizando la gran separación esencial de la razón y de la sinrazón, del cual sólo es expresión institucional el internamiento. El «libertinaje» de principio de siglo, que vivía de la experiencia inquieta de su proximidad y a menudo de su confusión, desaparece por el hecho mismo; no subsistirá, hasta el fin del siglo XVIII, más que bajo dos formas, ajena la una a la otra: por una parte, un esfuerzo de la razón por formularse en un racionalismo en que toda sinrazón toma los visos de lo irracional; y, por otra parte, una sinrazón del corazón que hace plegarse a su lógica irrazonable los discursos de la razón. Luces y libertinaje se yuxtapusieron en el siglo XVIII, pero sin confundirse. La separación simbolizada por el internamiento hacía difícil su comunicación. El libertinaje, en la época en que triunfaban las luces, ha llevado una existencia oscura, traicionada y acosada, casi informulable antes de que Sade compusiera *Justine*, y sobre todo *Juliette*, como formidable libelo contra los «filósofos» y como expresión primera de una experiencia que a lo largo de todo el siglo XVIII casi no había recibido otro estatuto que el policíaco entre los muros del internamiento.

El libertinaje ha pasado ahora al lado de la sinrazón. Fuera de cierto uso superficial de la palabra, no hay en el siglo XVIII una filosofía coherente del libertinaje; no se encuentra el término, empleado de manera sistemática, más que en los registros del internamiento. Lo que entonces designa no es ni por completo el libre pensamiento, ni exactamente la libertad de costumbres; por el contrario, es un estado de servidumbre en que la razón se hace esclava de los deseos y sirvienta del

corazón. Nada está más lejos de ese nuevo libertinaje que el libre albedrío de una razón que examina; todo habla allí, por el contrario, de la servidumbre de la razón: a la carne, al dinero, a las pasiones; y cuando Sade, el primero en el siglo XVIII, intentará crear una teoría coherente de ese libertinaje cuya existencia, hasta él, había permanecido semisecreta, es entonces esta esclavitud la que será exaltada; el libertino que entra en la *Sociedad de Amigos del Crimen* debe comprometerse a cometer todas las acciones «aun las más execrables… al más ligero deseo de sus pasiones»[288]. El libertino debe colocarse en el centro mismo de esas servidumbres; está convencido de «que los hombres no son libres, que, encadenados por las leyes de la naturaleza, todos son esclavos de esas leyes primeras»[289]. El libertinaje es en el siglo XVIII el uso de la razón alienada en la sinrazón del corazón[290]. Y, en esta misma medida, no hay paradoja en colocar como vecinos, tal como lo ha hecho el internamiento clásico, los «libertinos» y todos los que profesan el error religioso: protestantes o inventores de cualquier sistema nuevo. Se les coloca en el mismo régimen y se les trata de la misma manera, pues, aquí y allá, el rechazo de la verdad procede del mismo abandono moral. ¿Era protestante o libertina aquella mujer de Dieppe, de la que habla d'Argenson? «No puedo dudar de que esta mujer, que se gloria de su terquedad, no sea un sujeto malvado. Pero como todos los hechos que se le reprochan casi no son susceptibles de instrucción judicial, me parecería más justo y conveniente encerrarla durante algún tiempo en el Hôpital Général, a fin de que pudiera encontrar allí el castigo de sus faltas y el deseo de la conversión»[291].

Así, la sinrazón se anexa un dominio nuevo: aquél en que la razón queda sometida a los deseos del corazón, y su uso queda emparentado con los desarreglos de la inmoralidad. Los libres discursos de la locura van a aparecer en la esclavitud de las pasiones; y es allí, en esta asignación moral, donde va a nacer el gran tema de una locura que no seguirá el libre camino de sus fantasías, sino la línea de coacción del corazón, de las pasiones y, finalmente, de la naturaleza humana. Durante largo tiempo, el insensato había mostrado las marcas de lo inhumano; se descubre ahora una sinrazón demasiado próxima al hombre, demasiado fiel a las determinaciones de su naturaleza, una sinrazón que sería como el abandono del hombre a sí mismo. Tiende, subrepticiamente, a devenir lo que será para el evolucionismo del siglo XIX es decir, la verdad del hombre, pero vista del lado de sus afecciones, de sus deseos, de las formas más vulgares y más tiránicas de su naturaleza. Se ha inscrito en esas regiones oscuras, donde la conducta moral aún no puede dirigir al hombre hacia la verdad. Así se abre la posibilidad de cernir la sinrazón en las formas de un determinismo natural. Pero no debe olvidarse que esta posibilidad ha tomado su sentido inicial en una condenación ética del libertinaje y en esta extraña evolución que ha hecho de cierta libertad del pensamiento un modelo, una primera experiencia de la alienación del espíritu.

Extraña es la superficie que muestra las medidas del internamiento. Enfermos venéreos, degenerados, disipadores, homosexuales, blasfemos, alquimistas, libertinos: toda una población abigarrada se encuentra de golpe, en la segunda mitad del siglo XVII, rechazada más allá de la línea divisoria, y recluida en asilos que habían de convertirse, después de uno o dos siglos, en campos cerrados de la locura. Bruscamente, se abre y se delimita un espacio social: no es completamente el de la miseria, aunque haya nacido de la gran inquietud causada por la pobreza, ni exactamente el de la enfermedad, y sin embargo un día será confiscado por ella. Antes bien, remite a una sensibilidad singular, propia de la época clásica. No se trata de un gesto negativo de apartar, sino de todo un conjunto de operaciones que elaboran en sordina durante un siglo y medio el dominio de experiencia en que la locura va a reconocerse, antes de tomar posesión de él.

De unidad institucional, el internamiento casi no tiene nada, aparte de la que puede darle su carácter de «policía». De coherencia médica, o psicológica, o psiquiátrica, es claro que no tiene más, si al menos se consiente en ver las cosas sin anacronismo. Y sin embargo el internamiento no puede identificarse con lo arbitrario más que a los ojos de una crítica política. De hecho, todas las operaciones diversas que desplazan los límites de la moral, establecen prohibiciones nuevas, atenúan las condenas o estrechan los límites del escándalo, todas esas operaciones sin duda son fieles a una coherencia implícita, coherencia que no es ni la de un derecho ni la de una ciencia: la coherencia más secreta de una percepción. Lo que el internamiento y sus prácticas móviles esbozan como en una línea punteada sobre la superficie de las instituciones, es lo que la época clásica percibe de la sinrazón. La Edad Media, el Renacimiento habían sentido en todos los puntos de fragilidad del mundo la amenaza del insensato; la habían temido e invocado bajo la tenue superficie de las apariencias; había rondado sus atardeceres y sus noches, le habían atribuido todos los bestiarios y todos los Apocalipsis de su imaginación. Pero, de tan presente y apremiante, el mundo del insensato era aún más difícilmente percibido; era sentido, aprehendido, reconocido, desde antes de estar presente; era soñado y prolongado indefinidamente en los paisajes de la representación. Sentir su presencia tan cercana no era percibir; era cierta manera de sentir el mundo en conjunto, cierta tonalidad dada a toda percepción. El internamiento aparta la sinrazón, la aísla de esos paisajes en los cuales siempre estaba presente y, al mismo tiempo, era esquivada. La libra así de esos equívocos abstractos que, hasta Montaigne, hasta el libertinaje erudito, la implicaban necesariamente en el juego de la razón. Por ese solo movimiento del internamiento, la sinrazón se encuentra liberada: libre de los paisajes donde siempre estaba presente; y, por consiguiente, la tenemos ya *localizada*; pero liberada también de sus ambigüedades dialécticas y, en esta medida, cernida en su *presencia concreta*. Se tiene ya la perspectiva necesaria para convertirla en objeto de percepción.

Pero ¿en qué horizonte es percibida? Evidentemente, en el de la realidad social. A partir del siglo XVII, la sinrazón ya no es la gran obsesión del mundo. También deja de ser la dimensión natural de las aventuras de la razón. Toma el aspecto de un hecho humano, de una variedad espontánea en el campo de las especies sociales. Lo que antes era inevitable peligro de las cosas y del lenguaje del hombre, de su razón y de su tierra, toma hoy el aspecto de un personaje. O, mejor dicho, de personajes. Los hombres de sinrazón son tipos que la sociedad reconoce y aísla: el depravado, el disipador, el homosexual, el mago, el suicida, el libertino. La sinrazón empieza a medirse según cierto apartamiento de la norma social. Pero ¿no había también personajes en la *Nave de los Locos*? Y esa gran embarcación que presentaban los textos y la iconografía del siglo XV, ¿no es la prefiguración simbólica del encierro? La razón, ¿no es la misma, aun cuando la sanción sea distinta? De hecho, la *Stultifera Navis* no lleva a bordo más que personajes abstractos, tipos morales; el goloso, el sensual, el impío, el orgulloso.

Y si se les había metido, por la fuerza, entre esa tripulación insensata, para una travesía sin puerto, fue porque habían sido designados por una conciencia del mal bajo su forma universal. A partir del siglo XVII, por el contrario, el hombre irrazonable es un personaje concreto, tomado del mundo social verdadero, juzgado y condenado por la sociedad de la que forma parte. He ahí, pues, el punto esencial: que la locura haya sido bruscamente investida en un mundo social, donde encuentra ahora su lugar privilegiado y casi exclusivo de aparición; que se le haya atribuido, casi de la mañana a la noche (en menos de 50 años en toda Europa), un dominio limitado donde cualquiera puede reconocerla y denunciarla, a ella, a la que se ha visto rondar por todos los confines, habitar subrepticiamente los lugares más familiares; que, en adelante, en cada uno de los personajes en que encarna, se pueda exorcizarla de golpe, por medida de orden y precaución de policía.

Eso es todo lo que puede servir para designar, en primer enfoque, la experiencia clásica de la sinrazón. Sería absurdo buscar su causa en el internamiento, puesto que, justamente, es él, con extrañas modalidades, el que señala estas experiencias como si estuvieran constituyéndose. Para que los hombres irrazonables puedan ser denunciados como extranjeros en su propia patria, es necesario que se haya efectuado esta primera alienación, que arranca la sinrazón a su verdad y la confina en el solo espacio del mundo social. En el fondo de todas esas oscuras alienaciones en que dejamos penetrar nuestra idea de la locura, al menos hay ésta: en esta sociedad que un día había de designar a esos locos como «alienados», es en ella, inicialmente, donde se ha alienado la sinrazón; es en ella donde se encuentra exiliada, y donde ha caído en el silencio. Alienación: esta palabra, aquí al menos, no quisiera ser totalmente metafórica. Intenta, en todo caso, aquel movimiento por el cual la sinrazón ha dejado de ser experiencia en la aventura de toda razón humana, y por el cual se ha encontrado rodeada y como encerrada en una casi-objetividad. Entonces, ya no puede seguir animando la vida secreta del espíritu, ni acompañarlo con su constante

amenaza. Ha sido puesta a distancia, a una distancia que no es tan sólo simbolizada, sino realmente asegurada en la superficie del espacio social, por los muros de las casas de internamiento.

Es que esta distancia, justamente, no es una liberación por el saber, puesta de manifiesto, ni apertura pura y simple de las vías del conocimiento. Se instaura en un movimiento de proscripción que recuerda, que incluso reitera aquél por el cual fueron arrojados los leprosos de la comunidad medieval. Pero los leprosos eran portadores del blasón visible de su mal; los nuevos proscritos de la época clásica llevan los estigmas más secretos de la sinrazón. Si bien es cierto que el internamiento circunscrito le da una objetividad posible, en un dominio ya está afectado por los valores negativos de la proscripción. La objetividad se ka convertido en patria de la sinrazón, pero como un castigo. En cuanto a quienes profesan que la locura no ha quedado bajo la mirada serenamente científica del psiquiatra, que una vez liberada de las viejas participaciones religiosas y éticas en que la había encerrado la Edad Media, no hay que dejar de hacerles volver a ese momento en que la sinrazón ha tomado sus medidas de objeto, partiendo hacia ese exilio en que, durante siglos, ha permanecido muda; no hay que dejar de ponerles ante los ojos esta falta original, y hacer revivir para ellos la oscura condenación que, sólo ella, les ha permitido articular, sobre la sinrazón, finalmente reducida al silencio, discursos cuya neutralidad está de acuerdo con la medida de su capacidad de olvido. ¿No es importante para nuestra cultura que la sinrazón no haya podido convertirse allí en objeto de conocimiento más que en la medida en que, antes, había sido objeto de excomunión?

Hay más aún: si notifica el movimiento por el cual la razón escoge un bando por relación con la sinrazón, librándose de su antiguo parentesco con ella, el internamiento manifiesta también el sometimiento de la sinrazón a todo lo que no sea toma de conocimiento. La somete a toda una red de complicidades oscuras. Este sometimiento dará lentamente a la sinrazón el rostro concreto e infinitamente cómplice de la locura tal como lo conocemos hoy en nuestra experiencia. Entre las paredes del internamiento se encontraban, juntos, enfermos venéreos, degenerados, «pretendidas brujas», alquimistas, libertinos… y también, como vamos a ver, insensatos. Se anudan parentescos; se establecen comunicaciones y, a los ojos de aquéllos para quienes la sinrazón está volviéndose objeto, se encuentra así delimitado un campo casi homogéneo. De la culpabilidad y del patetismo sexual a los antiguos rituales obsesivos de la invocación y de la magia, a los prestigios y los delirios de la ley del corazón, se establece una red subterránea que echa como los fundamentos secretos de nuestra moderna experiencia de la locura. En ese dominio así estructurado, va a colocarse el marbete de la sinrazón: «Para internarse». Esta sinrazón, de la cual el pensamiento del siglo XVI había hecho el punto dialéctico de inversión de la razón en el encaminamiento de su discurso, recibe, así, un contenido secreto. Se encuentra liada a todo un reajuste ético en que se trata del sentido de la sexualidad, de la separación del amor, de la profanación y de los límites de lo

sagrado, de la pertenencia de la verdad a la moral. Todas esas experiencias, de horizontes tan diversos, componen en su profundidad el gesto muy sencillo del internamiento; en cierto sentido, no es más que el fenómeno superficial de un sistema de operaciones subterráneas que indican, todas, la misma orientación: suscitar en el mundo ético un reparto uniforme hasta entonces desconocido. Puede decirse, de manera aproximada, que hasta el Renacimiento, el mundo ético, más allá de la separación entre el Bien y el Mal, aseguraba su equilibrio en una unidad trágica, que era la del destino o de la providencia y de la predilección divina. Esta unidad va a desaparecer ahora, disociada por la separación decisiva de la razón y de la sinrazón. Comienza una crisis del mundo ético, que reproduce la gran lucha del Bien y del Mal por el conflicto irreconciliable de la razón y de la sinrazón, multiplicando así las figuras del desgarramiento: Sade y Nietzsche al menos prestarán testimonio. Toda una mitad del mundo ético versa así sobre el dominio de la sinrazón, aportándole un inmenso contenido secreto de erotismo, de profanaciones, de ritos y de magias, de saberes iluminados, investidos secretamente por las leyes del corazón. En el momento mismo en que se libera lo bastante para ser objeto de percepción, la sinrazón se halla presa en todo ese sistema de servidumbres concretas.

Son esas servidumbres, sin duda, las que explican la extraña fidelidad temporal de la locura. Hay gestos obsesivos que hacen sonar, aún en nuestros días, como antiguos ritos mágicos, conjuntos delirantes colocados bajo la misma luz que viejas iluminaciones religiosas; en una cultura de la que ha desaparecido desde hace tanto tiempo la presencia de lo sagrado, se encuentra a veces un encarnizamiento morboso en profanar. Esta persistencia parece interrogarnos sobre la oscura memoria que acompaña a la locura, que condena sus invenciones a no ser más que retornos, y que la designa a menudo como la arqueología espontánea de las culturas. La sinrazón será la gran memoria de los pueblos, su mayor fidelidad al pasado; en ella, la historia será para los pueblos indefinidamente contemporánea. No hay más que inventar el elemento universal de esas persistencias. Pero eso es dejarse llevar por los prestigios de la identidad; de hecho, la continuidad no es más que el fenómeno de una discontinuidad. Si esas conductas arcaicas han podido mantenerse, es en la medida misma en que han sido alteradas. Sólo es un problema de reaparición para una mirada retrospectiva. Al seguir la trama misma de la historia, se comprende que, antes bien, se trata de un problema de transformación del campo de la experiencia. Esas conductas han sido eliminadas, pero no en el sentido de que hayan desaparecido; en cambio, porque han constituido un dominio de exilio y de elección a la vez; no han abandonado el suelo de la experiencia cotidiana más que para verse integradas en el campo de la sinrazón, de la que se han deslizado, poco a poco, a la esfera de pertenencia de la enfermedad. No es a las propiedades de un inconsciente colectivo a las que hay que pedir cuentas de esta supervivencia, sino a las estructuras de ese dominio de experiencia que constituye la sinrazón, y a los cambios que han podido intervenir en él.

Así, la sinrazón aparece con todos los significados que el clasicismo ha anudado en ella, como un campo de experiencia, demasiado secreto sin duda para haber sido formulado jamás en términos claros, demasiado réprobo también, desde el Renacimiento hasta la Época Moderna, para haber recibido derecho de expresión; mas, empero, lo bastante importante para haber sostenido no sólo una institución como el internamiento, no sólo las concepciones y las prácticas que tocan a la locura, sino todo un reajuste del mundo ético. A partir de él hay que comprender al personaje del loco tal como aparece en la época clásica, y la manera en que se constituye lo que el siglo XIX creerá reconocer, entre las verdades inmemoriales de su positivismo, como la alienación mental. En él, la locura, de la que el Renacimiento había hecho experimentos tan diversos, al punto de haber sido, simultáneamente, no sabiduría, desorden del mundo, amenaza escatológica y enfermedad, encuentra su equilibrio y prepara esta unidad que lo entregará a los avances, acaso ilusorios, del conocimiento positivo; encontrará de esta manera, pero por las vías de una interpretación moral, esta perspectiva que autoriza el saber objetivo, esta culpabilidad que explica la caída en la naturaleza, esta condenación moral que designa el determinismo del corazón, de sus deseos y de sus pasiones. Anexando al dominio de la sinrazón, al lado de la locura, las prohibiciones sexuales, las religiosas, las libertades del pensamiento y del corazón, el clasicismo formaba una experiencia moral de la sinrazón que, en el fondo, sirve de base a nuestro conocimiento «científico» de la enfermedad mental. Mediante esta perspectiva, mediante esta desacralización, llega a una apariencia de neutralidad ya comprometida, puesto que no se llega a ella más que con el propósito inicial de una condenación.

Pero esta unidad nueva no sólo es decisiva para el avance del conocimiento; también tuvo su importancia en la medida en que ha constituido la imagen de una cierta «existencia de sinrazón» que, del lado del castigo, tenía un correlativo en lo que se podría llamar «la existencia correccional». La práctica del internamiento y la existencia del hombre a quien va a internarse no son apenas separables. Se llaman la una a la otra por una especie de fascinación recíproca que suscita el movimiento propio de la existencia correccional: es decir, cierto estilo que se tiene ya antes del internamiento, y que, finalmente, lo hace necesario. No es tan sólo la existencia de criminales, ni la de enfermos; pero, así como sucede al hombre moderno que huye hacia la criminalidad, o que se refugia en la neurosis, es probable que esta existencia de sinrazón sancionada por el internamiento haya ejercido sobre el hombre clásico un poder de fascinación; y es ella, sin duda, la que percibimos vagamente en esta especie de fisonomía común que habrá de reconocer en los rostros de todos los internados, de todos aquellos que han sido encerrados «por el desorden de sus costumbres y de su espíritu», como dicen los textos, en enigmática confusión. Nuestro saber positivo nos deja desarmados e incapaces de decidir si se trata de víctimas o de enfermos, de criminales o de locos: provenían todos de una misma forma de existencia que podía conducir, eventualmente, a la enfermedad o al crimen, pero que no les correspondía

de principio. De esta existencia surgían, indiferentemente, los libertinos, los degenerados, los disipadores, los blasfemos, los locos; en ellos sólo había una cierta manera, característica de ellos y variada según cada individuo, de modelar una experiencia común: la que consiste en experimentar la sinrazón[292]. Nosotros los modernos comenzamos a darnos cuenta de que, bajo la locura, bajo la neurosis, bajo el crimen, bajo las inadaptaciones sociales, corre una especie de experiencia común de la angustia. Quizá para el mundo clásico había también en la economía del mal una experiencia general de la sinrazón. Y, en ese caso, será ella el horizonte de lo que fue la locura durante los ciento cincuenta años que separan el gran Encierro de la «liberación» de Pinel y de Tuke.

En todo caso, es de esta liberación de donde data el momento en que el hombre europeo deja de experimentar y de comprender lo que es la sinrazón, que es también la época en que no aprehende ya la evidencia de las leyes del encierro. Este instante está simbolizado por un extraño encuentro: el del único hombre que haya formulado la teoría de esas existencias de sinrazón y de uno de los primeros hombres que hayan tratado de hacer una ciencia positiva de la locura, es decir, procurar hacer callar los propósitos de la sinrazón para 110 escuchar más que las voces patológicas de la locura.

Esta confrontación se produce, al principio mismo del siglo XIX, cuando Royer-Collard trata de expulsar a Sade de aquella casa de Charenton donde tenía la intención de hacer un hospital. Él, el filántropo de la locura, trata de protegerla de la presencia de la sinrazón, pues bien se da cuenta de que esta existencia, tan normalmente internada en el siglo XVIII, ya no tiene lugar en el asilo del siglo XIX; exige la prisión. «Existe en Charenton» escribe a Fouché, el 1.º de agosto de 1808, «un hombre cuya audaz inmoralidad lo ha hecho demasiado célebre, y cuya presencia en este hospicio entraña los inconvenientes más graves. Estoy hablando del autor de la infame novela de *Justine*. Este hombre no es un alienado. Su único delirio es el del vicio, y no es en una casa consagrada al tratamiento médico de la alienación donde puede ser reprimida esta especie de vicio. Es necesario que el individuo que la padece quede sometido al encierro más severo». Royer-Collard ya no comprende la existencia correccional. Busca su sentido del lado de la enfermedad, y no lo encuentra; la remite al mal en estado puro, un mal, sin otra razón que su propia sinrazón: «Delirio del vicio». El día de la carta a Fouché, la sinrazón clásica se ha cerrado sobre su propio enigma; su extraña unidad que agrupaba tantos rostros diversos se ha perdido definitivamente para nosotros.

IV. EXPERIENCIAS DE LA LOCURA

DESDE la creación del Hospital General, desde la apertura, en Alemania y en Inglaterra, de las primeras casas correccionales, y hasta el fin del siglo XVIII, la época clásica practica el encierro. Encierra a los depravados, a los padres disipadores, a los hijos pródigos, a los blasfemos, a los hombres que «tratan de deshacerse», a los libertinos. Y, a través de tantos acercamientos y de esas extrañas complicidades, diseña el perfil de su propia experiencia de la sinrazón.

Pero en cada una de esas ciudades se encuentra, además, toda una población de locos. La décima parte aproximadamente de las detenciones que se efectúan en París para el Hospital General es de «insensatos», hombres «dementes», gentes de «espíritu alienado», «personas que se han vuelto totalmente locas»[293]. Entre ellos y los otros, ni el menor signo de una diferencia. Al seguir el hilo de los registros diríase que una misma sensibilidad los advierte, que un mismo gesto los aparta. Dejemos a las arqueologías médicas el afán de determinar si estuvo enfermo o no, si fue alienado o criminal, tal hombre que ha entrado en el hospital por «la degeneración de sus costumbres», o tal otro que ha «maltratado a su mujer», e intentado varias veces deshacerse de ella. Para plantear este problema hay que aceptar todas las deformaciones que impone nuestra ojeada retrospectiva. Nos gusta creer que por haber desconocido la *naturaleza* de la locura, permaneciendo ciegos ante sus signos positivos, se le han aplicado las formas más generales, las más indiferenciadas del internamiento. Y por ello mismo nos impedimos ver lo que este «desconocimiento» —o al menos lo que como tal pasa para nosotros— tiene en realidad de conciencia explícita. Pues el problema real consiste precisamente en determinar el contenido de ese juicio que, sin establecer *nuestras* distinciones, expatria de la misma manera a aquellos que nosotros hubiésemos cuidado, y a aquéllos a quienes nos habría gustado condenar. No se trata de reparar el error que ha autorizado semejante *confusión*, sino de seguir la *continuidad* que ha roto ahora nuestra manera de juzgar. Al cabo de cincuenta años de encierro, se ha creído percibir que, entre esos rostros prisioneros, había gestos singulares, gritos que invocaban otra cólera y apelaban a otra violencia. Pero durante toda la época clásica no hay más que un internamiento: en todas esas medidas tomadas, y de un extremo a otro, se oculta una experiencia homogénea.

Una palabra la señala —casi la simboliza—, una de las más frecuentes que hay oportunidad de encontrar en los libros del internado: la de «furiosos». El «furor», ya lo veremos, es un término técnico de la jurisprudencia y de la medicina; designa muy precisamente una de las formas de la locura. Pero en el vocabulario del internado, dice, al mismo tiempo, mucho más y mucho menos; hace alusión a todas las formas de violencia que están más allá de la definición rigurosa del crimen, y de su asignación jurídica: a donde apunta es a una especie de región indiferenciada del

desorden, desorden de la conducta y del corazón, desorden de las costumbres y del espíritu, todo el dominio oscuro de una rabia amenazante que parece al abrigo de toda condenación posible. Noción confusa para nosotros, quizá, pero suficientemente clara entonces para dictar el imperativo policíaco y moral del internamiento. Encerrar a alguien diciendo de él que es «furioso», sin tener que precisar si es enfermo o criminal: he allí uno de los poderes que la razón clásica se ha dado a sí misma, en la experiencia que ha tenido de la sinrazón.

Ese poder tiene un sentido positivo: cuando los siglos XVII y XVIII encierran la locura, con idénticos títulos que la depravación o el libertinaje, lo esencial no es allí que la desconozcan como enfermedad, sino que la perciben bajo otro cielo.

Sin embargo, sería peligroso simplificar. El mundo de la locura no era uniforme en la época clásica. No sería falso, pero sí parcial, pretender que los locos eran tratados pura y simplemente como prisioneros de la policía. Algunos tienen un estatuto especial. En París, un hospital se reserva el derecho de tratar a los pobres que han perdido la razón. Mientras haya esperanzas de curar a un alienado, puede ser recibido en el Hôtel-Dieu. Allí, se le aplican los remedios habituales: sangría, purgas y, en ciertos casos, vejigatorios y baños**[294]**. Era una antigua tradición puesto que, ya en la Edad Media, en ese mismo Hôtel-Dieu se habían reservado lugares para los locos. Los «fantásticos y frenéticos» eran encerrados en especies de literas cerradas sobre cuyas paredes se habían practicado «dos ventanas para ver y dar»**[295]**. Al final del siglo XVIII, cuando Tenón redacta sus *Memorias Sobre los Hospitales de París*, se había agrupado a los locos en dos salas: la de los hombres, la sala San Luis, comprendía dos lechos de un lugar y 10 que podían recibir simultáneamente a cuatro personas. Ante ese hormigueo humano, Tenón se inquieta (es la época en que la imaginación médica ha atribuido al calor poderes maléficos, atribuyendo, por el contrario, valores física y moralmente curativos a la frescura, al aire libre, a la pureza de los campos): «¿cómo procurarse aire fresco en lechos en que se acuestan tres o cuatro locos que se oprimen, se agitan, se baten»…?**[296]** Para las mujeres, no es una sala propiamente dicha la que ha sido reservada; en la gran cámara de las afiebradas se ha levantado un delgado muro, y ese reducto agrupa seis grandes camas de cuatro lugares, y ocho pequeñas. Pero si, al cabo de algunas semanas, no se ha logrado vencer el mal, los hombres son dirigidos hacia Bicêtre, y las mujeres hacia la Salpêtrière. En total, para el conjunto de la población de París y de sus alrededores, se tienen, pues, 74 plazas para los locos que van a ser atendidos, 74 lugares que constituyen la antecámara antes de un internamiento que significa, justamente, la caída fuera de un mundo de la enfermedad, de los remedios y de la eventual curación.

Igualmente en Londres, Bedlam es reservado a los llamados «lunáticos». El hospital había sido fundado a mediados del siglo XIII y, ya en 1403, tenía allí la presencia de seis alienados que se mantenían con cadenas y hierros; en 1598, hay veinte. Cuando las ampliaciones de 1642, se construyen doce cámaras nuevas, ocho

de ellas expresamente destinadas a los insensatos. Después de la reconstrucción de 1676, el hospital puede contener entre 120 y 150 personas. Ahora está reservado a los locos: de ello testimonian las dos estatuas de Gibber[297]. No se aceptan allí lunáticos «considerados como incurables»[298], y esto hasta 1773, cuando para ello se construirán, en el interior mismo del hospital, dos edificios especiales. Los internados reciben cuidados regulares o, más exactamente, de temporada. Las grandes medicaciones sólo son aplicadas una vez al año, y para todos a la vez, durante la primavera. T. Monro, que era médico de Bedlam desde 1783, ha establecido los grandes lineamientos de su práctica en el Comité de Averiguación de los Comunes: «Los enfermos deben ser sangrados a más tardar a fines del mes de mayo, según el tiempo; después de la sangría, deben tomar vomitivos una vez por semana, durante cierto número de semanas. Después los purgamos. Ello se practicó durante años antes de mi época, y me fue transmitido por mi padre; no conozco práctica mejor»[299].

Falso sería considerar que el internamiento de los insensatos en los siglos XVII y XVIII era una medida de policía que no presentara problemas, o que manifestara por lo menos una insensibilidad uniforme al carácter patológico de la alienación. Aun en la práctica monótona del internamiento, la locura tiene una función variada. Se encuentra ya en falso en el interior de ese mundo de la sinrazón que la envuelve en sus muros y la obsesiona con su universalidad; pues si bien es cierto que, en ciertos hospitales, los locos tienen un lugar reservado que les asegura un estatuto casi médico, la mayor parte de ellos reside en casas de internamiento, y lleva allí una existencia parecida a la de los detenidos.

Por rudimentarios que sean los cuidados médicos administrados a los insensatos del Hôtel-Dieu o de Bedlam, son, sin embargo, la razón de ser o al menos la justificación de su presencia en esos hospitales. En cambio, no se trata de ello en los diferentes edificios del Hospital General. Los reglamentos habían previsto un solo médico que debía residir en la Piedad, con la obligación de visitar dos veces por semana cada una de las casas del Hospital[300]. No podía tratarse más que de un control médico a distancia, no destinado a cuidar a los internados como tales, sino sólo a los que caían enfermos: prueba suficiente de que los locos internados no eran considerados como enfermos por el solo hecho de su locura. En su *Ensayo sobre la topografía física y médica de París*, que data de fines del siglo XVIII, Audin Rouvière explica cómo «la epilepsia, los humores fríos, la parálisis, dan entrada en la casa de Bicêtre; pero… su curación no se intenta con ningún remedio… así, un niño de diez a doce años, admitido en esta casa, a menudo por convulsiones nerviosas consideradas epilépticas, contrae, en medio de verdaderos epilépticos, la enfermedad que no padece, y no tiene, en la larga carrera de que su edad le ofrece la perspectiva, otra esperanza de curación que los esfuerzos, rara vez completos, de la naturaleza». En cuanto a los locos «son juzgados incurables cuando llegan a Bicêtre y no reciben ningún tratamiento… pese a la nulidad del tratamiento para los locos… varios entre ellos recobran la razón»[301]. De hecho, esta ausencia de cuidados médicos, con la

sola excepción de la visita prescrita, pone al Hospital General poco más o menos en la misma situación de toda cárcel. Las reglas que se imponen allí son, en suma, las que prescribe la ordenanza penal de 1670 para el buen orden de todas las prisiones: «Ordenamos que las prisiones sean seguras y dispuestas de modo que la salud de los presos no sea afectada. Conminamos a los carceleros y celadores a que visiten a los presos encerrados en las mazmorras al menos una vez cada día, y que den aviso a nuestros procuradores de los que se encuentren enfermos, para que sean visitados por los médicos y cirujanos de las cárceles, si los hay»[302].

Si hay un médico en el Hospital General, no es porque se tenga conciencia de encerrar allí a enfermos; es que se teme a la enfermedad de los que ya están internados. Se tiene miedo a la célebre «fiebre de las prisiones». En Inglaterra era frecuente citar el caso de presos que habían contagiado a sus jueces durante las sesiones del tribunal, y se recordaba que algunos internados, después de su liberación, habían transmitido a sus familias el mal contraído allá[303]: «Hay ejemplos, asegura Howard, de esos efectos funestos sobre hombres acumulados en antros o torres, donde el aire no puede renovarse… este aire putrefacto puede corromper el corazón de un tronco de roble, donde sólo penetra a través de la corteza y la madera»[304]. Los cuidados médicos se incorporan a la práctica del internado para prevenir ciertos efectos; no constituyen ni su sentido ni su proyecto.

El internamiento no es un primer esfuerzo hacia una hospitalización de la locura, bajo sus diversos aspectos mórbidos. Constituye, antes bien, una homologación de alienados a todas las otras casas correccionales, como de ello testimonian esas extrañas fórmulas jurídicas que no confían los insensatos a los cuidados del hospital, sino que los condenan a permanecer allí. Se encuentran en los registros de Bicêtre menciones como ésta: «Transferido de la Conserjería en virtud de una orden del Parlamento que lo condena a ser detenido y encerrado a perpetuidad en el castillo de Bicêtre, y a ser tratado allí como los otros insensatos»[305]. Ser tratado como los otros insensatos: ello no significa ser sometido a un tratamiento médico[306], sino seguir el régimen de la corrección, practicar sus ejercicios y obedecer a las leyes de su pedagogía. Unos padres que habían metido a su hijo en la Caridad de Senlis a causa de sus «furores» y de los «desórdenes de su espíritu» piden su transferencia a Saint-Lazare, «no teniendo intención de hacer morir a su hijo, cuando han solicitado una orden para hacerle encerrar, sino tan sólo pensando en corregirlo y en recobrar su espíritu casi perdido»[307]. El internamiento está destinado a corregir, y si se le fija un término, no es el de la curación sino, antes bien, el de un sabio arrepentimiento. Francisco María Bailly, «clérigo tonsurado, minorista, músico organista», en 1772 es «transferido de las prisiones de Fontainebleau a Bicêtre por orden del rey, y allí permanecerá encerrado tres años». Después interviene una nueva sentencia del Prebostazgo, el 20 de septiembre de 1773, «ordenando guardar al citado Bailly, entre los débiles de espíritu hasta su perfecto arrepentimiento»[308]. El tiempo que

interrumpe y limita el internamiento nunca es más que el tiempo moral de las conversiones y de la sabiduría, el tiempo para que el castigo surta su efecto.

No es de sorprender que las casas de internamiento tengan el aspecto de prisiones, que a menudo las dos instituciones hayan sido confundidas, hasta el punto de que se hayan repartido bastante indiferentemente los locos en unas y otras. Cuando en 1806 se encarga a un comité estudiar la situación de los «pobres lunáticos de Inglaterra», el comité enumera 1765 locos en las *Workhouses*, 113 en las casas correccionales[309]. Había, sin duda, bastantes más, en el curso del siglo XVIII, puesto que Howard evoca, como un hecho que no es raro, esas prisiones «en que se encierra a los idiotas y los insensatos, porque no se sabe dónde confinarlos aparte, lejos de la sociedad a la que entristecen o perturban. Sirven para diversión cruel de los presos y de los espectadores ociosos, en ocasiones que reúnen a muchas personas. A menudo, se inquietan, y atemorizan a quienes están encerrados con ellos. No se les presta la menor atención»[310]. En Francia, es igualmente frecuente encontrar locos en las prisiones: primero, en la Bastilla, después, en provincia, se les encuentra en Burdeos, en el fuerte de Ha, en el manicomio de Rennes, en las prisiones de Amiens, de Angers, de Caen, de Poitiers[311]. En la mayor parte de los hospitales generales, los insensatos están mezclados sin distinción alguna con todos los demás pensionados o internados; sólo los más agitados van a parar a calabozos reservados a ellos: «En todos los hospicios u hospitales, se han dejado a los locos los edificios viejos, deslucidos, húmedos, mal distribuidos, no construidos para ellos, con excepción de algunas logias, algunas mazmorras construidas expresamente; los locos furiosos habitan en esas alas separadas; los alienados tranquilos, los alienados llamados incurables se confunden con los indigentes, los pobres. En un pequeño número de hospicios se encierra a los presos en el ala llamada ala de fuerza; esos internados habitan con los presos y están sometidos al mismo régimen»[312].

Tales son los hechos, en lo que tienen de más esquemático. Al reunirlos y agruparlos según sus signos de similitud, se tiene la impresión de que dos experiencias de la locura se yuxtaponen en los siglos XVII y XVIII. Los médicos de la época siguiente no han sido sensibles más que al «patetismo» general de la situación de los alienados: por doquier, han percibido la misma miseria, por doquier la misma incapacidad de curar. Para ello no hay ninguna diferencia entre las celdas de Bicêtre y las salas del Hôtel-Dieu, entre Bedlam y cualquier *Workhouse*. Y sin embargo, hay un hecho irreductible: en ciertos establecimientos no se reciben locos más que en la medida en que son teóricamente curables; en otros, no se les recibe más que para librarse de ellos o para enmendarlos. Sin duda, los primeros son los menos numerosos y los más limitados; hay menos de 80 locos en el Hôtel-Dieu; hay varios cientos, quizás un millar, en el Hospital General. Pero por muy desequilibradas que puedan estar en su extensión y su importancia numérica, esas dos experiencias tienen, cada una, su individualidad. La experiencia de la locura como enfermedad, por limitada que sea, no puede negarse. Ella es paradójicamente contemporánea de otra

experiencia en que la locura proviene del internamiento, del castigo, de la corrección. Es esta yuxtaposición la que crea un problema, es ella, sin duda, la que puede ayudarnos a comprender cuál era el estatuto del loco en el mundo clásico, y a definir el modo de percepción que de él se tenía.

Resulta tentadora la solución más sencilla: resolver esta yuxtaposición en una duración implícita en el tiempo imperceptible de un progreso. Los insensatos del Hôtel-Dieu, los lunáticos de Bedlam serían los que habían recibido ya el estatuto de enfermos. Mejor, y antes que los demás, se les había reconocido y aislado y, en su favor, se habría instituido un tratamiento hospitalario que parece prefigurar ya el que el siglo XIX iba a acordar, por derecho propio, a todos los enfermos mentales. En cuanto a los otros, aquellos que se encuentran indiferenciadamente en los hospitales generales, las *workhouses*, las casas de corrección y las prisiones, fácilmente se inclina uno a pensar que se trata de toda una serie de enfermos que aún no han sido percibidos por una sensibilidad médica que precisamente en esos momentos nacía. Es grato pensar que viejas creencias, o aprehensiones propias del mundo burgués encierran a los alienados en una definición de la locura que los asimila confusamente con los criminales y con toda la clase de los asociales. Es un juego, al que se prestan con gusto los historiadores de la medicina, reconocer en los registros mismos del internamiento, y mediante la aproximación de las palabras, las sólidas categorías médicas entre las cuales la patología ha repartido, en la eternidad del saber, las enfermedades del espíritu. Los «iluminados» y «visionarios» corresponden sin duda a nuestros alucinados: «visionarios que se imaginan tener apariciones celestiales», «iluminado con revelaciones»; los débiles y algunos alcanzados por la demencia orgánica o senil, probablemente son designados en los registros como «imbéciles»: «imbécil por horribles excesos de vino», «imbécil que habla siempre, diciéndose emperador de los turcos y papa», «imbécil sin ninguna esperanza de recuperación»; son también formas de delirio que se encuentran, caracterizadas sobre todo por el lado del absurdo pintoresco: «particular perseguido por gentes que quieren matarlo», «hacedor de proyectos descabellados»; «hombre continuamente electrizado, y a quien se transmiten las ideas de otro»; «especie de loco que quiere presentar sus memorias al Parlamento»[313]. Para los médicos[314], resulta vital, y muy reconfortante, poder verificar que siempre ha habido alucinaciones bajo el sol de la locura, siempre delirios en los discursos de la sinrazón, y que se encuentran las mismas angustias en todos esos corazones sin reposo. Es que la medicina mental recibe así las primeras cauciones de su eternidad; y si llegara a tener remordimientos se tranquilizaría, sin duda, al reconocer que el objeto de su búsqueda estaba allí, que la aguardaba a través del tiempo. Y luego, para aquel mismo que llegara a inquietarse del sentido del internamiento y de la manera en que se ha podido inscribir en las instituciones de la medicina, ¿no es reconfortante pensar que, de todos modos, eran locos los que se encerraba, y que en esta oscura práctica se ocultaba ya aquello que para nosotros

toma la figura de una justicia médica inmanente? A los insensatos que se internaba, casi no faltaba más que el nombre de enfermos mentales y el estatuto médico que se atribuía a los más visibles, a los mejor reconocidos entre ellos. Procediendo a semejante análisis se adquiere sin esfuerzo una buena conciencia en lo que concierne, por una parte, a la justicia de la historia y, por la otra, a la eternidad de la medicina. La medicina se verifica por una práctica premédica; y la historia queda justificada por una especie de instinto social, espontáneo, infalible y puro. Basta con añadir a esos postulados una confianza estable en el progreso, para sólo tener que trazar el oscuro camino que va del internamiento —diagnóstico silencioso dado por una medicina que aún no ha logrado formularse— hasta la hospitalización, cuyas primeras formas en el siglo XVIII prefiguran ya el progreso, e indican simbólicamente el término de éste.

Pero la desgracia ha querido que las cosas sean más complicadas; y, de manera general, que la historia de la locura no pueda, en caso alguno, servir de justificación, y como ciencia de apoyo, a la patología de las enfermedades mentales. La locura, en el devenir de su realidad histórica, hace posible en un momento dado un conocimiento de la alienación en un estilo de positividad que la cierne como enfermedad mental; pero no es este conocimiento el que forma la verdad de esta historia y la anima secretamente desde su origen. Y si, durante un tiempo, hemos podido creer que esta historia terminaba allí, ello ocurrió por no haber reconocido que la locura, como dominio de experiencia, nunca se agotaba en el conocimiento médico o para-médico que podía tenerse de ella. Y sin embargo, el hecho del internamiento en sí mismo, podía servir de prueba.

Volvamos por un instante a lo que ha podido ser el personaje del loco antes del siglo XVII. Hay tendencia a creer que todo ha recibido su indicio individual de cierto humanitarismo médico, como si la figura de su individualidad no pudiese ser más que patológica. En realidad, mucho antes de haber recibido el estatuto médico que le dio el positivismo, el loco había adquirido —ya en la Edad Media— una especie de densidad personal. Individualidad del personaje, sin duda, más que del enfermo. El loco que simula a Tristán, el que aparece en el *Juego de la enramada*, tienen ya valores bastante singulares para constituir papeles y ocupar un lugar entre los paisajes más familiares. El loco no ha necesitado de las determinaciones de la medicina para acceder a su reino de individuo. El anillo con que lo ha rodeado la Edad Media ha bastado. Pero esta individualidad no ha seguido siendo estable ni totalmente inmóvil. Se ha deshecho y, de alguna manera, reorganizado en el curso del Renacimiento. Desde el fin de la Edad Media se ha encontrado entregada a la solicitud de cierto humanismo médico. ¿Bajo qué influencia? No es imposible que el Oriente y el pensamiento árabe hayan desempeñado en ello un papel determinante. Parece, en efecto, que se hayan fundado, bastante pronto en el mundo árabe, verdaderos hospitales reservados a los locos: quizás en Fez desde el siglo VII[315], quizás también en Bagdad a fines del siglo XII[316], ciertamente en el Cairo durante el siglo siguiente; se practica allí una especie de cura de almas en que intervienen la música, la danza,

los espectáculos y la audición de relatos maravillosos; son médicos quienes dirigen la cura y deciden interrumpirla cuando consideran haber triunfado[317]. En lodo caso, no puede ser azar el hecho de que los primeros hospitales de insensatos hayan sido inundados precisamente a fines del siglo XV en España. También es significativo que hayan sido los Hermanos de la Merced, muy familiarizados con el mundo árabe, puesto que practican el rescate de cautivos, los que hayan abierto el hospital de Valencia: la iniciativa había sido tomada por un hermano de esta religión, en 1409; otros laicos, sobre todo ricos comerciantes, uno de ellos Lorenzo Salou, se había encargado de reunir los fondos[318]. Después fue en 1425 la fundación del hospital de Zaragoza, cuyo sabio orden, casi cuatro siglos después, había de admirar Pinel: las puertas totalmente abiertas a los enfermos de todos los países, de todos los gobiernos, de todos los cultos, como da fe la inscripción *urbis et orbis*; esta vida de jardín que pone orden en el desarrollo de los espíritus mediante la sabiduría estacional «de las colectas, del trillaje, de la vendimia y de la recolección de los olivos»[319]. En España, asimismo, habrá hospitales en Sevilla (1436), Toledo (1483), y Valladolid (1489). Todos esos hospitales tienen un carácter médico del que sin duda estaban desprovistas las Dollhäuse que existían ya en Alemania [320] o la célebre casa de la Caridad de Upsala[321]. El hecho es que por doquier en Europa se ven aparecer, poco más o menos por esta época, instituciones de un tipo nuevo, como la *Casa di Maniaci*, en Padua (hacia 1410), o el Asilo de Bérgamo[322]. En los hospitales se empiezan a reservar salas a los insensatos; a principios del siglo XV se señala la presencia de locos en el Hospital de Bedlam, que había sido fundado a mediados del siglo XIII y confiscado por la corona en 1373. En la misma época se señalan en Alemania locales especialmente destinados a los insensatos: primero el Narrhäuslern de Nuremberg[323], después, en 1477, en el Hospital de Frankfurt, un edificio para los alienados y los *Ungehorsame Kranke*[324]*;* y en Hamburgo se menciona en 1376 una *cista stolidorum*, que también se llama *custodia fatuorum*[325]. Otra prueba más del estatuto singular que adquiere el loco, a fines de la Edad Media, es el extraño desarrollo de la colonia de Gheel: peregrinación frecuentada sin duda desde el siglo X, que constituye una aldea en que la tercera parte de la población está integrada por alienados.

Presente en la vida cotidiana de la Edad Media, familiarizado con su horizonte social, el loco, en el Renacimiento, es reconocido de otro modo, reagrupado, en cierta manera, según una nueva unidad específica: cernido por una práctica sin duda ambigua que lo aísla del mundo sin darle exactamente un estatuto médico. Se convierte en objeto de una solicitud y de una hospitalidad que le conciernen, a él precisamente, y a ningún otro del mismo modo. Ahora bien, lo que caracteriza al siglo XVII no es que haya avanzado, con más o menos rapidez, por el camino que conduce al reconocimiento del loco, y por allí al conocimiento científico que de él puede tomarse; por el contrario, ha empezado a distinguirlo con menos claridad; en

cierto modo, le ha reabsorbido en una masa indiferenciada. Ha confundido las líneas de un rostro que se había individualizado ya desde hacía siglos. Por relación al loco de los Narrtürmer y de los primeros asilos de España, el loco de la época clásica, encerrado con los enfermos venéreos, los degenerados, los libertinos, los homosexuales, ha perdido los indicios de su individualidad; se disipa en una aprehensión general de la sinrazón. ¡Extraña evolución de una sensibilidad que parece perder la fineza de su poder de diferenciación y retrogradar hacia formas más masivas de la percepción! La perspectiva se vuelve más uniforme. Diríase que, en medio de los asilos del siglo XVII, el loco se pierde entre la grisalla, hasta el punto que es difícil seguir su rastro, hasta el movimiento de reforma que precede en poco a la Revolución.

De esta «involución» puede ofrecer no pocos signos el siglo XVII, en el curso mismo de su desarrollo. Se puede aprehender en vivo la alteración que sufren antes del fin del siglo los establecimientos que en su origen parecen haber estado designados, más o menos completamente, a los locos. Cuando los Hermanos de la Caridad se instalan en Charenton, el 10 de mayo de 1645, se trata de establecer un hospital que debe recibir a los enfermos pobres, entre ellos los insensatos. Charenton no se distingue en nada de los hospitales de la Caridad, que no han dejado de multiplicarse por Europa desde la fundación, en 1640, de la orden de San Juan de Dios. Pero antes del fin del siglo XVII, se hacen anexos a los edificios principales destinados a todos los que se encierra: correccionarios, locos, pensionarios por orden de detención. En 1720 se menciona por primera vez, en una capitular, una «casa de reclusión»[326]; debía de existir desde hacía algún tiempo, puesto que en aquel año, aparte de los propios enfermos, había un total de 120 pensionarios: toda una población en la que llegan a perderse los alienados. La evolución fue más rápida aún en Saint-Lazare. Si hemos de creer a sus primeros biógrafos, San Vicente de Paúl había dudado, durante cierto tiempo, antes de hacerse cargo, para su congregación, de este antiguo leprosario. Finalmente, un argumento lo decidió: la presencia en el «priorato» de algunos insensatos, a los que él quiso ofrecer sus cuidados[327]. Quitemos al relato lo que puede tener de intención voluntariamente apologética, y lo que puede atribuir al santo, por retrospección, de sentimientos humanitarios. Es posible, si no probable, que se hayan podido evitar ciertas dificultades concernientes a la atribución de este leprosario y de sus considerables bienes, que seguían perteneciendo a los caballeros de San Lázaro, haciendo del lugar un hospital para los «pobres insensatos». Pero muy pronto se la convirtió en «Casa de fuerza para las personas detenidas por orden de su majestad»[328]; y los insensatos que allí se encontraban pasaron, por el hecho mismo, al régimen correccional. Bien lo dice Pontchartrain, quien escribe al teniente d’Argenson, el 10 de octubre de 1703: «Vos sabéis que esos señores de San Lázaro desde hace tiempo han sido acusados de tratar a los detenidos con mucha dureza, y aun de impedir que quienes allí son enviados como débiles de espíritu o por sus malas costumbres, hagan saber su mejoría a sus

padres, a fin de guardarlos más tiempo»[329]. Y es indudablemente un régimen de prisión el que evoca el autor de la *Relación Sumaria* cuando evoca el paseo de los insensatos: «Los hermanos sirvientes, o ángeles guardianes de los alienados, les hacen pasear por el patio de la casa, después de la comida, los días laborales, y los conducen a todos juntos, bastón en mano, como si fuesen un rebaño de borregos, y si algunos se apartan un mínimo del rebaño, o no pueden avanzar tan rápidamente como los otros, los atacan a golpe de bastón, de manera tan ruda que se ha visto a algunos quedar impedidos, y a otros a los que les han partido la cabeza, y que han muerto de los golpes recibidos»[330].

Podría creerse que allí sólo hay una cierta lógica propia del internamiento de los locos, en la medida en que escapa de todo control médico: gira entonces, según toda necesidad, hacia la prisión. Pero parece que se trata de una cosa totalmente distinta de una especie de fatalidad administrativa; pues no son solamente las estructuras y las organizaciones las que están aplicadas, sino la conciencia que se toma de la locura. Es ésta la que sufre un desplazamiento, y ya no llega a percibir un asilo de insensatos como un hospital, sino, cuando mucho, como una casa correccional. Cuando se crea un ala de celdas en la Caridad de Senlis, en 1675, se dice primero que está reservada «a los locos, a los libertinos, y a otros que el gobierno del rey hace encerrar»[331]. De una manera muy concreta se hace pasar al loco del registro del hospital al de la corrección y, dejando borrarse así los signos que le distinguían, se le envuelve en una experiencia moral de la sinrazón que es de una calidad totalmente distinta. Baste recordar el testimonio de un solo ejemplo. Se había reconstruido Bedlam en la segunda mitad del siglo XVII; en 1703, Ned Ward hace decir a uno de los personajes de su *London Spy*: «Verdaderamente, creo que están locos los que han construido un edificio tan costoso para cerebros perturbados (*for a crack brain society*). Diré que es una lástima que un edificio tan bello no sea habitado por gentes que tuviesen conciencia de su buena suerte»[332]. Lo que se ha producido entre el final del Renacimiento y el apogeo de la época clásica no es, por lo tanto, tan sólo una evolución de las instituciones; es una alteración de la conciencia de la locura; son los asilos de internado, las prisiones y las correccionales las que, en adelante, representarán esta conciencia.

Puede haber alguna paradoja en encontrar en una misma época locos en las salas del hospital e insensatos entre los correccionarios y los prisioneros, pero ello está lejos de ser el signo de un progreso en vías de completarse, de un progreso que vaya de la prisión a la casa de salud, del encarcelamiento a la terapéutica. De hecho, los locos que están en el hospital encarnan, a lo largo de toda la época clásica, un estado de cosas superado; ellos nos remiten a esta época —desde el fin de la Edad Media hasta el Renacimiento— en que el loco era reconocido y aislado como tal, aún fuera de un estatuto médico preciso. Por el contrario, los locos de los Hospitales Generales, de las *Workhouses*, de las *Zuchthausern* nos remiten a cierta experiencia de la sinrazón que es contemporánea rigurosa de la época clásica. Si bien es cierto que hay

un desplazamiento cronológico entre esas dos maneras de tratar a los insensatos, no es el hospital el que pertenece al estrato geológico más reciente; forma, por el contrario, una sedimentación arcaica. La prueba de ello es que no ha dejado de ser atraído hacia las casas de internamiento por una especie de gravitación, y que ha sido como asimilado, hasta el punto de confundirse casi completamente con ellas. Desde el día en que Bedlam, el hospital para los lunáticos curables, fue abierto a quienes no lo eran (1733), ya no hubo diferencia notable con nuestros hospitales generales, o con ninguna casa correccional. San Lucas mismo, aunque tardíamente fundado, en 1751, para aliviar a Bedlam, no escapa de esta atracción del estilo correccional. Cuando Tuke, a fines del siglo, lo visitará, anotará en la libreta en que relata lo que ha podido observar: «El superintendente jamás ha encontrado gran ventaja en la práctica de la medicina… él piensa que el secuestro y la coacción pueden imponerse con ventaja, como castigo, y de manera general estima que el miedo es el principio más eficaz para reducir a los locos a una conducta ordenada»[333].

Analizar el internamiento como se le hace de manera tradicional, poniendo en la cuenta del pasado todo lo que toca aún al aprisionamiento, y en la cuenta del porvenir en formación lo que deja presagiar ya el hospital psiquiátrico, es alterar los datos del problema. De hecho, los locos, quizá bajo la influencia del pensamiento y de la ciencia árabes, han sido colocados en establecimientos especialmente designados para ello, algunos de los cuales, sobre todo en la Europa meridional, se parecían a los hospitales lo bastante para tratarlos allí, al menos parcialmente, como enfermos. De ese estatuto, adquirido desde hacía tiempo, testimoniarán algunos hospitales a través de la época clásica, hasta el tiempo de la gran reforma. Pero alrededor de esas instituciones-testigos, el siglo XVII instaura una experiencia nueva, en que la locura anuda parentescos desconocidos con figuras morales y sociales que aún le eran ajenas.

No se trata aquí de establecer una jerarquía, ni de mostrar que la época clásica ha constituido una regresión por relación al siglo XVI, en el conocimiento que tomó de la locura. Como veremos, los textos médicos de los siglos XVII y XVIII bastarán para probar lo contrario. Solamente, liberando a las cronologías y asociaciones históricas de toda perspectiva de «progreso», restituyendo a la historia de la experiencia un movimiento que no toma nada de la finalidad del conocimiento ni de la ortogénesis del saber, se trata de dejar aparecer el diseño y las estructuras de esa experiencia de la locura, tal como lo ha hecho el clasicismo. Esta experiencia no es ni un progreso ni un retardo por relación a otra. Si es posible hablar de una baja del poder de discriminación en la percepción de la locura, si es posible decir que el rostro del insensato tiende a borrarse, ello no es ni un juicio de valor ni aún el enunciado puramente negativo de un déficit del conocimiento; es una manera, aún totalmente exterior, de enfocar una experiencia muy positiva de la locura, experiencia que, dando al loco la precisión de una individualidad y de una estatura con que lo había caracterizado el Renacimiento, lo engloba en una experiencia nueva, y le prepara,

más allá del campo de nuestra experiencia habitual, un nuevo rostro: aquel mismo en que la ingenuidad de nuestro positivismo creerá reconocer la naturaleza de toda locura.

La hospitalización yuxtapuesta al internamiento debe ponernos alerta ante el indicio cronológico característico de esas dos formas institucionales, y mostrar con bastante claridad que el hospital no es la verdad próxima de la casa correccional. No por ello deja de ser cierto que, en la experiencia global de la sinrazón en la época clásica, esas dos estructuras se mantienen; si una es más nueva y más vigorosa, la otra no queda jamás totalmente reducida. Y en la percepción social de la locura, en la conciencia sincrónica que la aprehende, se debe encontrar, pues, esta dualidad: a la vez fisura y equilibrio.

El reconocimiento de la locura en el derecho canónico, como en el derecho romano, estaba ligado a su diagnóstico por la medicina. La conciencia médica estaba implicada en todo juicio de alienación. En sus *Cuestiones médico-legales*, redactadas entre 1624 y 1650, Zacchias hacía el balance preciso de toda la jurisprudencia cristiana concerniente a la locura**[334]**. Para todas las causas de *dementia et rationis laesione et morbis ómnibus qui rationem laedunt*, Zacchias es concluyente: sólo el médico es competente para juzgar si un individuo está loco y qué grado de capacidad le deja su enfermedad. ¿No es significativo que esta obligación rigurosa —que un jurista formado en la práctica del derecho canónico admite como evidencia— sea un problema 150 años después, ya en tiempos de Kant**[335]**, y que atice toda una polémica en la época de Heimoth, y después en la de Elias Régnault**[336]**? Esta participación del médico como experto ya no será reconocida como algo natural; habrá que establecerla con nuevos títulos. Ahora bien, para Zacchias, la situación aún es perfectamente clara: un jurisconsulto puede reconocer un loco por sus palabras, cuando no es capaz de ponerlas en orden; puede reconocerlo también por sus acciones: incoherencia de sus gestos, o absurdo de sus actos civiles: se habría podido adivinar que Claudio estaba loco, con sólo considerar que, como por heredero, había preferido Nerón a Británico. Pero ellos no son, aún, más que presentimientos: sólo el médico podrá transformarlos en certidumbre. Tiene, a disposición de su experiencia, todo un sistema de señales; en la esfera de las pasiones, una tristeza continua e inmotivada denuncia la melancolía; en el dominio del cuerpo, la temperatura permite distinguir el frenesí de todas las formas apiréticas del furor; la vida del sujeto, su pasado, los juicios que han podido hacerse sobre él desde su infancia, todo ello cuidadosamente pesado puede autorizar al médico a ofrecer un juicio, y a decretar si hay enfermedad o no. Pero la tarea del médico no termina con esta decisión; debe comenzar un trabajo más sutil. Hay que determinar cuáles son las facultades afectadas (memoria, imaginación o razón), de qué manera y hasta qué grado. Así, la razón es disminuida en la *fatuitas*; queda pervertida superficialmente en las pasiones, profundamente en el frenesí y en la melancolía; finalmente, la manía, el furor y todas las formas mórbidas del sueño la suprimen por completo.

Siguiendo el hilo de esas diferentes cuestiones, es posible analizar los comportamientos humanos, y determinar en qué medida se les puede poner en la cuenta de la locura. Por ejemplo, hay casos en que el amor es alienación. Desde antes de apelar al experto médico, el juez puede percibirlo, si observa en el comportamiento del sujeto una coquetería excesiva, una búsqueda perpetua de adornos y perfumes, o si tiene ocasión de verificar su presencia en una calle poco frecuentada donde pase una mujer bonita. Pero todos esos signos no hacen más que esbozar una probabilidad: de reunirse todos, aún no determinarían la decisión. Al médico corresponde descubrir las marcas indudables de la verdad. ¿Ha perdido el apetito y el sueño el sujeto?, ¿tiene los ojos hundido?, ¿se abandona en largos ratos a la tristeza? Es que su razón ya está pervertida, y ha sido alcanzado por esta melancolía del amor que Hucherius define como «la enfermedad atrabiliaria de un alma que desvaría, engañada por el fantasma y la falsa estimación de la belleza». Pero si, cuando el enfermo percibe al objeto de su llama, sus ojos se muestran huraños, su pulso se acelera y parece presa de una gran agitación desordenada, ya debe ser considerado como irresponsable, ni más ni menos que cualquier maníaco[337].

Los poderes de decisión se remiten al juicio médico; él y sólo él puede introducir a alguien en el mundo de la locura; él y sólo él permite distinguir al hombre normal del insensato, al criminal del alienado irresponsable. Ahora bien, la práctica del internamiento está estructurada según un tipo totalmente distinto; no se ordena por una decisión médica. Proviene de otra conciencia. La jurisprudencia del internamiento es bastante compleja en lo que concierne a los locos. Si se toman los textos al pie de la letra, parece que siempre se requiere un parte médico: en Bedlam, hasta 1733 se exige un certificado en que conste que el enfermo puede ser tratado, es decir, que no es un idiota de nacimiento, o que no es víctima de una enfermedad permanente[338]. En cambio, en las Casas Pequeñas se pide un certificado en que se declare que ha sido atendido en vano y que su enfermedad es incurable. Los parientes que quieren colocar a un miembro de su familia entre los insensatos de Bicêtre deben dirigirse al juez que «ordenará en seguida la visita del médico y del cirujano al insensato; ellos harán su informe y lo depositarán en la escribanía»[339]. Pero, tras esas precauciones administrativas, la realidad es muy distinta. En Inglaterra, es el juez de paz el que toma la decisión de decretar el internamiento, ya se lo haya pedido la familia del sujeto, ya sea que, por sí mismo, lo considere necesario para el buen orden de su distrito. En Francia, el internamiento a veces es decretado por una sentencia del tribunal, cuando el sujeto ha quedado convicto de un delito o de un crimen[340]. El comentario de la ordenanza penal de 1670 establece la locura como falso justificativo, cuya prueba no se admite más que después de la vista del proceso; si después de obtener información sobre la vida del acusado, se verifica el desorden de su espíritu, los jueces deciden que lo debe guardar su familia, o bien internarlo en el hospital o en un manicomio «para ser tratado allí como los otros insensatos». Es

muy raro ver a los magistrados recurrir a un parte médico, aunque desde 1603 se hayan nombrado «en todas las buenas ciudades del reino dos personas del arte de la medicina y de la cirugía, de la mejor reputación, probidad y experiencia, para hacer las visitas y los informes en justicia»[341]. Hasta 1692, todos los internamientos de Saint-Lazare eran hechos por orden del magistrado y, aparte de lodo certificado médico, llevan las firmas del primer presidente, del teniente civil, del teniente del Châtelet, o de los tenientes generales de provincia; cuando se trata de religiosos, las órdenes son firmadas por los obispos y los capítulos. La situación se complica y se simplifica a la vez al final del siglo XVII: en marzo de 1667 se crea el cargo de teniente de policía[342]; muchos internamientos (en su mayor parte, en París), se harán a petición suya, con la única condición de que sea contrafirmada por un ministro. A partir de 1692, el procedimiento más frecuente es, sin duda, la carta de orden del rey. La familia, o los interesados, hacen la demanda al rey, quien accede y la entrega después de ser firmada por un ministro. Algunas de esas demandas van acompañadas de certificados médicos. Pero esos casos son los menos[343]. De ordinario, es la familia, la vecindad o el cura de la parroquia quienes son invitados a prestar testimonio. Los parientes más próximos tienen la mayor autoridad para hacer valer sus quejas o sus aprehensiones en la petición de internamiento. Se vela, tanto como es posible, por obtener el consentimiento de toda la familia, o, en todo caso, por conocer las razones de rivalidad o de interés que, llegado el caso, impiden obtener esta unanimidad[344]. Pero se da el caso de que los parientes más lejanos y aun los vecinos pueden obtener una medida de internamiento, en la cual no quería consentir la familia[345]. Tan cierto es ello que en el siglo XVII la locura se convierte en asunto de sensibilidad social[346]; al acercarse así al crimen, al desorden, al escándalo, puede ser juzgada, como ellos, por las formas más espontáneas y más primitivas de esta sensibilidad.

Lo que puede determinar y aislar al hecho de la locura no es tanto una ciencia médica como una conciencia susceptible de escándalo. En esta medida, los representantes de la Iglesia están en situación más privilegiada aún que los representantes del Estado para juzgar a la locura[347]. Cuando en 1784 Breteuil limitará el uso de las órdenes del rey, y pronto las hará caer en desuso, insistirá para que, en la medida de lo posible, el internamiento no ocurra antes del procedimiento jurídico de la interdicción. Precaución relacionada con lo arbitrario del expediente de la familia y de las órdenes del rey. Pero no para remitirse más objetivamente a la autoridad de la medicina; por el contrario, es para hacer pasar el poder de decisión a una autoridad judicial que no tenga que recurrir al médico. La interdicción, en efecto, no comporta ningún peritaje médico; es un asunto que debe arreglarse por completo entre las familias y la autoridad jurídica[348]. El internamiento y las prácticas de jurisprudencia que han podido determinarse a su alrededor de ninguna manera han permitido una autoridad más rigurosa del médico sobre el insensato. Por el contrario, parece que cada vez más se tendió a prescindir de ese control médico que, en el siglo

XVII, estaba previsto en el reglamento de ciertos hospitales, y a «socializar» cada vez más el poder de decisión que debe reconocer la locura donde ésta se encuentre. No es nada sorprendente que, a principios del siglo XIX, se discuta aún, como cuestión no resuelta, la actitud de los médicos para reconocer la alienación y diagnosticarla. Lo que Zacchias, heredero de toda la tradición del derecho cristiano, acordaba sin vacilar a la autoridad de la ciencia médica, un siglo y medio después podrá impugnarlo Kant, y pronto Régnault lo rechazará por completo. El clasicismo y más de un siglo de internamiento habían hecho esa labor.

Si tomamos las cosas al nivel de los resultados, parece que sólo se haya hecho una transición entre una teoría jurídica de la locura, bastante elaborada para discernir, con ayuda de la medicina, sus límites y sus formas, y una práctica social, casi policíaca, que la capta de una manera masiva, utiliza formas de internamiento que ya han sido preparadas para la represión, y olvida seguir en sus sutilezas las distinciones que se reservan por y para el arbitraje judicial. Transición que, a primera vista, podría creerse completamente normal, o al menos completamente habitual: la conciencia jurídica tenía la costumbre de ser más elaborada y más fina que las estructuras que deben servirla o las instituciones en las cuales parece realizarse. Pero esa transición toma su importancia decisiva y su valor particular si pensamos que la conciencia jurídica de la locura había sido elaborada desde hacía largo tiempo, después de haberse constituido a lo largo de la Edad Media y del Renacimiento, a través del derecho canónico y de los restos del derecho romano, antes de que se instaurase la práctica del internamiento. Esta conciencia no es una anticipación de ella. Una y otra pertenecen a dos mundos distintos.

La una se deriva de cierta experiencia de la persona como sujeto de derecho, cuyas formas y obligaciones analiza; la otra pertenece a cierta experiencia del individuo como ser social. En un caso, hay que analizar la locura en las modificaciones que no puede dejar de aportar al sistema de las obligaciones; en el otro, hay que tomarla con todos los parentescos morales que justifican la exclusión. En tanto que sujeto de derecho, el hombre se libera de su responsabilidad en la medida misma en que está alienado; como ser social, la locura lo compromete en la vecindad de la culpabilidad. El derecho refinará, indefinidamente, su análisis de la locura; y en un sentido es justo decir que sobre el fondo de una experiencia jurídica de la alienación se ha constituido la ciencia médica de las enfermedades mentales. Ya en las formulaciones de la jurisprudencia del siglo XVII se ven surgir algunas de las finas estructuras de la psicopatología. Zacchias, por ejemplo, en la antigua categoría de la *fatuitas*, de la imbecilidad, distingue niveles que parecen presagiar la clasificación de Esquirol, y, pronto, toda la psicología de las debilidades mentales. En la primera fila de un orden decreciente coloca los «tontos» que pueden testimoniar, testar, casarse, pero no ingresar en las órdenes sagradas ni administrar un cargo «pues son como niños que se acercan a la pubertad». Después vienen los imbéciles propiamente dichos (*fatui*). No se les puede confiar ninguna responsabilidad; su

espíritu está por debajo de la edad de la rajón, como el de los niños de menos de siete años. En cuanto a los *stolidi*, los estúpidos, no son ni más ni menos que guijarros; no se les puede autorizar ningún acto jurídico salvo, quizás, el testamento, si tienen el suficiente discernimiento para reconocer a sus parientes[349]. Bajo la presión de los conceptos del derecho, y en la necesidad de cernir con precisión la personalidad jurídica, el análisis de la alienación no deja de afinarse y parece anticipar teorías médicas que lo siguen de lejos.

La diferencia es profunda, si comparamos con esos análisis los conceptos que están en vigor en la práctica del internamiento. Un término como el de imbecilidad sólo tiene valor en un sistema de equivalencias aproximadas, que excluye toda determinación precisa. En la Caridad de Senlis encontraremos un «loco vuelto imbécil», un «hombre antes loco, hoy espíritu débil e imbécil»[350]; el teniente d'Argenson hace encerrar a «un hombre de una rara especie que se parece a cosas muy opuestas. Tiene la apariencia del buen sentido en muchas cosas y la apariencia de una bestia en muchas otras»[351]. Pero más curioso aún es confrontar una jurisprudencia como la de Zacchias con los muy raros certificados médicos que acompañan los expedientes de internamiento. Diríase que nada de los análisis de la jurisprudencia ha pasado por su juicio. A propósito de la fatuidad, justamente, puede leerse, con la firma de un médico, un certificado como éste: «Hemos visto y visitado al llamado Charles Dormont, y después de haber examinado su apariencia, el movimiento de sus ojos, tomado su pulso y haber seguido todos sus pasos, haberlo sometido a varios interrogatorios y recibido sus respuestas, estamos unánimemente convencidos de que el citado Dormont tenía el espíritu mal orientado y extravagante y que ha caído en una entera y absoluta demencia y fatuidad»[352]. Se tiene la impresión, al leer ese texto, de que hay dos usos, casi dos niveles de elaboración de la medicina, según que sea tomada del contexto del derecho o que deba ordenarse según la práctica social del internamiento. En un caso, pone en juego las capacidades del sujeto de derecho, y por ello prepara una psicología que mezclará, en una unidad indecisa, un análisis filosófico de las facultades y un análisis jurídico de la capacidad de contratar y de obligar. Se dirige a las estructuras finas de la libertad civil. En el otro caso, pone en juego la conducta del hombre social, y prepara así una patología dualista, en términos de normal y de anormal, de sano y de enfermo, que escinde en dos dominios irreductibles la sencilla fórmula: «Debe internarse». Estructura espesa de la libertad social.

Uno de los esfuerzos constantes del siglo XVIII fue ajustar a la antigua noción jurídica de «sujetos de derecho» la experiencia contemporánea del hombre social. Entre ellas, el pensamiento político de las Luces postula a la vez una unidad fundamental y una reconciliación siempre posible más allá de todos los conflictos de hecho. Esos temas han guiado silenciosamente la elaboración del concepto de locura y la organización de las prácticas concernientes. La medicina positivista del siglo XIX hereda todo ese esfuerzo de la *Aufklärung*. Admitirá como ya establecido y probado

que la alienación del sujeto de derecho puede y debe coincidir con la locura del hombre social, en la unidad de una realidad patológica que es a la vez analizable en términos de derecho y perceptible a las formas más inmediatas de la sensibilidad social. La enfermedad mental, que la medicina va a ponerse como objeto, se habrá constituido lentamente como la unidad mítica del sujeto jurídicamente incapaz, y del hombre reconocido como perturbador del grupo: y ello bajo el efecto del pensamiento político y moral del siglo XVIII. Se ha percibido ya el efecto de ese acercamiento poco antes de la Revolución, cuando en 1784 Breteuil quiere hacer preceder al internamiento de los locos por un procedimiento judicial más minucioso, que abarque la interdicción y la determinación de la capacidad del sujeto como persona jurídica: «Respecto a las personas cuya detención se exige por causa de alienación de espíritu, la justicia y la prudencia exigen», escribe el ministro a los intendentes, «que no propongáis las órdenes (del rey) más que cuando haya una interdicción propuesta por juicio»[353]. Lo que prepara el esfuerzo liberal de la última monarquía absoluta, lo realizará el código civil, haciendo de la interdicción la condición indispensable para todo internamiento.

El momento en que la jurisprudencia de la alienación se convierte en condición previa de todo internamiento es también el momento en que, con Pinel, está naciendo una psiquiatría que pretende tratar por primera vez al loco como un ser humano. Lo que Pinel y sus contemporáneos considerarán como un descubrimiento a la vez de la filantropía y de la ciencia no es, en el fondo, más que la reconciliación de la conciencia dividida del siglo XVIII. El internamiento del hombre social logrado en la interdicción del sujeto jurídico: ello quiere decir que por primera vez el hombre alienado es reconocido como incapaz y como loco; su extravagancia, percibida inmediatamente por la sociedad, limita su existencia jurídica, pero sin rebasarla. Por el hecho mismo, los dos usos de la medicina se reconcilian: el que trata de definir las estructuras finas de la responsabilidad y de la capacidad, y el que sólo ayuda a desencadenar el decreto social del internamiento.

Todo ello es de una importancia extrema para el desarrollo ulterior de la medicina del espíritu. Ésta, según su forma «positiva», no es, en el fondo, más que la superposición de dos experiencias que el clasicismo ha yuxtapuesto sin unir jamás definitivamente: una experiencia social, normativa y dicotómica de la locura, que gira por completo alrededor del imperativo del internamiento y se formula simplemente en estilo de «sí o no», «inofensivo o peligroso», «para internarse o no», y una experiencia jurídica, cualitativa, sutilmente diferenciada, sensible a las cuestiones de límites y de grados, y que busca en todos los dominios de la actividad del sujeto los rostros polimorfos que puede tomar la alienación. La psicopatología del siglo XIX (y quizás aún la nuestra) cree situarse y tomar sus medidas por relación a un *homo natura*, o a un hombre normal dado anteriormente a toda experiencia de la enfermedad. De hecho, ese hombre normal es una creación; y si hay que situarlo, no es en un espacio natural, sino en un sistema que identifica el *socius* al sujeto de

derecho; y como consecuencia, el loco no es reconocido como tal porque una enfermedad lo ha arrojado hacia las márgenes de la normalidad, sino porque nuestra cultura lo ha situado en el punto de encuentro entre el decreto social del internamiento y el conocimiento jurídico que discierne la capacidad de los sujetos de derecho. La ciencia «positiva» de las enfermedades mentales y esos sentimientos humanitarios que han ascendido al loco al rango de ser humano sólo han sido posibles una vez sólidamente establecida esta síntesis, que forma, en cierto modo, el *a priori* concreto de toda nuestra psicopatología con pretensiones científicas.

Todo aquello que, desde Pinel, Tuke y Wagnitz, ha podido indignar la buena conciencia del siglo XIX, nos ha ocultado durante largo tiempo cuán polimorfa y variada podía ser la experiencia de la locura en la época del clasicismo. Fascinantes han sido la enfermedad desconocida, los alienados en cadenas y toda esta población encerrada por una orden o a instancias del teniente de policía. Pero no se han visto todas las experiencias que se entrecruzaban en esas prácticas aparentemente masivas de las que ha podido creerse, a primera vista, que estaban poco elaboradas. En realidad, la locura en la época clásica ha quedado dentro de dos formas de hospitalidad: la de los hospitales propiamente dichos y la del internamiento; ha quedado sometida a dos formas de localización: una tomada del universo del derecho, y que usaba sus conceptos; la otra que pertenecía a las formas espontáneas de la percepción social. Entre todos esos aspectos diversos de la sensibilidad a la locura, la conciencia médica no es inexistente; pero tampoco es *autónoma*; a mayor abundamiento, no debe suponerse que es ella la que sostiene, ni aun oscuramente, a todas las otras formas de experiencia. Simplemente, está localizada en ciertas prácticas de la hospitalización. También ocupa un lugar en el interior del análisis jurídico de la alienación, pero no constituye lo esencial, ni mucho menos. No obstante, su papel es de importancia en la economía de todas esas experiencias, y en la manera en que se articulan las unas sobre las otras. Es ella, en efecto, la que hace comunicar las reglas del análisis jurídico y la práctica del envío de los locos a establecimientos médicos. En cambio, difícilmente penetra en el dominio constituido por el internamiento y la sensibilidad social que en él se expresa.

Todo ello ocurre tan bien que nos parece ver formarse dos esferas ajenas la una a la otra. Tal parece que durante toda la época clásica, la experiencia de la locura ha sido vivida de dos modos distintos. Habría como un halo de sinrazón alrededor del sujeto de derecho; éste se ve rodeado por el reconocimiento jurídico de la irresponsabilidad y de la incapacidad, por el decreto de interdicción y por la definición de la enfermedad. Habría, por otra parte, un halo distinto de sinrazón, el que rodea al hombre social y que ciernen a la vez la conciencia del escándalo y la práctica del internamiento. Sin duda ocurrió que esos dominios se recubrieran parcialmente; pero, por relación del uno al otro, siempre siguieron siendo excéntricos, y han definido dos formas de la alienación esencialmente distintas.

La una se toma como la limitación de la subjetividad: línea trazada en los confines de los poderes del individuo, y que determina las regiones de su irresponsabilidad; esta alienación designa un proceso por el cual el sujeto queda desposeído de su libertad por un doble movimiento: el de la locura, natural, y el de la interdicción, jurídico, que le hace caer bajo el poder de Otro: otro en general, representado, en el caso, por el curador. La otra forma de alienación designa, por el contrario, una toma de conciencia por la cual el loco es reconocido por su sociedad como extranjero en su propia patria; no se le libera de su responsabilidad, se le asigna, al menos bajo la forma de parentesco y de vecindad cómplices, una culpabilidad moral. Se les designa como el Otro, como el Extranjero, como el Excluido. El extraño concepto de «*alienación psicológica*», que se creerá fundado en la psicopatología, no sin que se beneficie, por cierto, de unos equívocos con que habría podido enriquecerse en otro dominio de la reflexión, ese concepto no es en el fondo más que la confusión antropológica de esas dos experiencias de la alienación, una que concierne al ser caído en el poder del Otro, y encadenado a su libertad, la segunda que concierne al individuo convertido en Otro, extraño a la similitud fraternal de los hombres entre sí. Una se acerca al determinismo de la enfermedad, la otra, antes bien, toma la apariencia de una condenación ética.

Cuando el siglo XIX decidirá internar en el hospital al hombre sin razón, y cuando, al mismo tiempo, hará del internamiento un acto terapéutico destinado a curar a un enfermo, lo hará por una medida de fuerza que reduce a una unidad confusa, pero difícil de desanudar, esos diversos temas de la alienación y esos múltiples rostros de la locura a los cuales el racionalismo clásico siempre había dejado la posibilidad de aparecer.

V. LOS INSENSATOS

LAS DOS grandes formas de experiencia de la locura que se yuxtaponen en el curso de la época clásica tienen, cada una, su índice cronológico. No en el sentido en que una sería una experiencia elaborada, y la otra una especie de conciencia burda y mal formulada; cada una está claramente articulada en una práctica coherente; pero la una ha sido heredada y fue, sin duda, uno de los datos más fundamentales de la sinrazón occidental; la otra —y es ésta la que debemos examinar ahora— es una creación propia del mundo clásico.

Pese al placer tranquilizador que puedan encontrar los historiadores de la medicina en reconocer en el gran libro del internamiento el rostro familiar, y para ellos eterno, de las psicosis alucinantes, de las deficiencias intelectuales y de las evoluciones orgánicas o de los estados paranoicos, no es posible repartir sobre una superficie nosográfica coherente las fórmulas en nombre de las cuales se ha encerrado a los insensatos. De hecho, las fórmulas de internamiento no presagian nuestras enfermedades; revelan una experiencia de la locura que nuestros análisis patológicos pueden atravesar, pero sin poder, jamás, comprender en su totalidad. Al acaso, he aquí algunos internados por «desorden del espíritu» de los que puede encontrarse mención en los registros: «alegador empedernido», «el hombre más pleitista», «hombre muy malvado y tramposo», «hombre que pasa noches y días aturdiendo a las otras personas con sus canciones y profiriendo las blasfemias más horribles», «calumniador», «gran mentiroso», «espíritu inquieto, depresivo y turbio». Es inútil preguntar si se trata de enfermos y hasta qué punto. Dejemos al psiquiatra el trabajo de reconocer que el «turbio» es un paranoico o de diagnosticar una neurosis obsesiva en este «espíritu desarreglado que se hace una devoción a su modo». Lo que está designado en esas fórmulas no son enfermedades, sino formas de locura percibidas como el caso extremo de *defectos*. Como si, en el internamiento, la sensibilidad a la locura no fuera autónoma, sino ligada a cierto orden moral en que sólo aparece como perturbación. Si se leen todas esas menciones, colocadas ante el nombre de insensato, se tiene la impresión de encontrarse aún en el mundo de Brant o de Erasmo, mundo en que la locura dirige toda una ronda de defectos, la danza insensata de las vidas inmorales. Y, sin embargo, la experiencia es distinta. En 1704 es internado en Saint-Lazare cierto abad Bargedé; tiene 70 años y ha sido encerrado para «ser tratado como los otros insensatos»; «su principal ocupación era prestar dinero con gran interés, y medrar con las usuras más odiosas y más denigrantes para el honor del sacerdocio y de la Iglesia. Fue imposible convencerlo de que se arrepintiera de sus excesos y de que creyera que la usura es un pecado. Él considera un honor ser avaro»[354]. Ha sido completamente imposible «descubrir en él algún sentimiento de caridad». Bargedé es insensato, pero no como los personajes

embarcados en la *Nave de los locos*, que lo son en la medida en que han sido arrastrados por la fuerza viva de la locura. Bargedé es insensato no porque haya perdido el uso de la razón sino porque, como hombre de iglesia, practica la usura, no demuestra ninguna caridad ni siente ningún remordimiento, porque ha caído al margen del orden moral que le es propio. En ese juicio, lo que se revela no es la impotencia a expedir finalmente un decreto de enfermedad; tampoco es una tendencia a condenar moralmente la locura, sino el hecho, sin duda esencial para comprender la época clásica, de que la locura se vuelve perceptible para él en la forma de la ética.

En sus límites, paradójicamente, el racionalismo podría concebir una locura donde la razón ya no estuviera perturbada, pero que se reconociera en que toda la vida moral estuviera falseada, en que la voluntad fuese mala. Es en la calidad de la voluntad y no en la integridad de la razón donde reside, finalmente, el secreto de la locura. Un siglo antes de que el caso de Sade ponga en duda la conciencia médica de Royer-Collard [355] es curioso observar que también el teniente d'Argenson se ha interrogado sobre un caso un tanto análogo, cercano al genio: «Una mujer de 16 años cuyo marido se llama Beaudoin… publica abiertamente que jamás amará a su marido, que no hay ley que se lo ordene, que cada quien es libre de disponer de su corazón y de su cuerpo como le plazca, y que es una especie de crimen dar el uno sin el otro». Y el teniente de policía añade: «Yo le he hablado dos veces, y aunque acostumbrado desde hace varios años a los discursos impúdicos y ridículos, no he podido dejar de sorprenderme de los razonamientos con que esta mujer apoya su sistema. El matrimonio no es, propiamente, más que un ensayo, de acuerdo con su idea[356]… ». A principios del siglo XIX, se dejará morir a Sade en Charenton; aún se vacila, en los primeros años del siglo XVIII, antes de encerrar a una mujer de quien hay que reconocer que tiene demasiado ingenio. El ministro Pontchartrain hasta se niega a que d'Argenson la haga internar por algunos meses en el Refugio: "Demasiado fuerte", observa, "hablarle severamente". Y sin embargo, d'Argenson no está lejos de hacer que la traten como a los otros insensatos: «Por tantas impertinencias, me sentí movido a creerla loca». Estamos sobre la vía de lo que el siglo XIX llamará «locura moral»; pero lo que es aún más importante es ver aparecer aquí el tema de una locura que, por completo, reposa sobre una mala voluntad, sobre un *error ético*. Durante toda la Edad Media, y durante largo tiempo en el curso del Renacimiento, la locura había estado ligada al Mal, pero en forma de trascendencia imaginaria; en adelante, se comunica con él por las vías más secretas de la elección individual y de la mala intención.

No hay que asombrarse de la indiferencia que la época clásica parece mostrar ante la separación de la locura y la falta, la alienación y la maldad. Esta indiferencia no es la de un saber aún demasiado burdo, es de una equivalencia elegida de manera concertada y planteada con conocimiento de causa. Locura y crimen no se excluyen, pero no se confunden en su concepto indistinto; se implican una y otro en el interior de una conciencia que se tratará bastante razonablemente, y según lo que imponen las

circunstancias, por la prisión o por el hospital. Durante la guerra de Sucesión de España se había mandado a la Bastilla a cierto conde de Albuterre, que en realidad se llamaba Doucelin. Él afirmaba ser heredero de la corona de Castilla «pero por exagerada que sea su locura, su habilidad y su maldad van aún más lejos; asegura bajo juramento que la Santísima Virgen le aparece cada ocho días; que Dios le habla, a menudo, frente a frente… Yo creo… que ese preso debe ser encerrado en el hospital por toda su vida, como un insensato de los más peligrosos, o que se le debe abandonar en la Bastilla como un canalla de primer orden; creo que esta última solución es la más segura y, en consecuencia, la más conveniente»[357]. No hay exclusión entre locura y crimen, sino una implicación que los anuda. El sujeto puede ser un poco más insensato, o un poco más criminal, pero, hasta el final, la locura más excesiva estará rodeada de maldad. También a propósito de Doucelin, d'Argenson observa después: «Cuanto más dócil parece, más lugar hay para creer que en sus extravagancias hay mucho de simulación o de malicia». Y en 1709 «es mucho menos firme ante la refutación de sus quimeras, y un poco más imbécil». Ese juego de complementariedad aparece claramente en otro informe del teniente d'Argenson a propósito de Tadeo Cousini «mal monje»; se le había puesto en Charenton; en 1715 «sigue siendo impío cuando razona y absolutamente imbécil cuando deja de razonar. Así, aunque la paz general debe tender a dejarlo libre como espía, la situación de su espíritu y el honor de la religión no lo permiten»[358]. Nos encontramos en el extremo opuesto de la regla fundamental del derecho según la cual «la verdadera locura lo excusa todo»[359]. En el mundo del internamiento, la locura no explica ni excusa nada: entra en complicidad con el mal, para multiplicarlo, hacerle más insistente y peligroso, y prestarle rostros nuevos.

De un calumniador que está loco, nosotros diríamos que sus calumnias son un delirio: hasta allí hemos tomado el hábito de considerar a la locura como verdad a la vez última e inocente del hombre. En el siglo XVII, el desarreglo del espíritu viene a sumarse a la calumnia en la totalidad misma del mal. Se encierra en la Caridad de Senlis, por «calumnias y debilidad de espíritu», a un hombre que es «de un carácter violento, turbulento y supersticioso, además de gran mentiroso y calumniador»[360]. En el furor, mencionado tan a menudo en los registros del internado, la violencia no quita a la maldad lo que se deriva de la locura, sino que su conjunto forma como la unidad del mal entregado a sí mismo, en una libertad sin freno. D'Argenson exige el internamiento de una mujer en el Refugio «no sólo por el desarreglo de sus costumbres, sino por relación a su locura que a menudo llega hasta el furor, y que, según las apariencias, la llevará o a deshacerse de su marido, o a matarse ella misma a la primera ocasión»[361]. Ocurre como si la explicación psicológica duplicara la incriminación moral, siendo así que, desde hace bastante tiempo, nosotros hemos tomado el hábito de establecer entre ellas una relación de resta.

La locura involuntaria, la que parece apoderarse del hombre a pesar de él, aunque conspire espontáneamente con la maldad, apenas es diferente, en su esencia secreta,

de aquella fingida intencionalmente por sujetos lúcidos. Entre ellas, en todo caso, hay un parentesco fundamental. El derecho, por el contrario, trata de distinguir con el mayor rigor posible la alienación fingida de la auténtica, puesto que no se condena a la pena que su crimen habría merecido «a aquel que está *verdaderamente* tocado de locura»[362]. En el internamiento, la distinción no se hace. La locura real no es mejor que la locura fingida. En 1710 se había metido en Charenton a un muchacho de 25 años que se hacía llamar Don Pedro de Jesús y que pretendía ser hijo del rey de Marruecos. Hasta entonces, se le considera como simplemente loco. Pero se empieza a sospechar que finge serlo; no ha estado un mes en Charenton «sin testimoniar que estaba en su buen juicio; conviene en que no es hijo del rey de Marruecos; pero sostiene que su padre es un gobernador de provincia, y no puede resolverse a abandonar sus quimeras». Locura real y demencia imitada se yuxtaponen, como si las mentiras interesadas vinieran a completar las quimeras de la sinrazón. En todo caso «para castigarlo por su impostura y su afectada locura, creo yo», escribe d’Argenson a Pontchartrain, «que convendría llevarlo a la Bastilla». Finalmente, se le envía a Vincennes; cinco años después, las quimeras parecen ser más numerosas que las mentiras; pero será necesario que muera en Vincennes, entre los prisioneros: «Su razón está muy perturbada; habla sin ilación, y a menudo es víctima de accesos de furor, el último de los cuales estuvo a punto de costar la vida a uno de sus compañeros; así, todo parece concurrir para continuar su detención»[363]. La locura sin intención de parecer loco o la simple intención sin locura merece el mismo tratamiento, quizá porque oscuramente tienen un mismo origen: el Mal, o al menos, una voluntad perversa. Del uno a la otra, en consecuencia, el paso será fácil, y se admite tranquilamente que uno se vuelve loco por el solo hecho de haber querido estarlo. A propósito de un hombre «que tenía la locura de querer hablar al rey sin haber querido jamás decir a un ministro lo que tenía que decir al rey», escribe d’Argenson, «tanto se fingió insensato, sea en la Bastilla, sea en Bicêtre, que se volvió loco en efecto; sigue queriendo hablar al rey en particular y cuando se le apremia a explicarse al respecto, se expresa en los términos de quien no tiene la menor apariencia de razón»[364].

Puede verse cómo la experiencia de la locura que se expresa en la práctica del internamiento, y que sin duda se forma también a través de ella, es ajena a la que, desde el derecho romano de los juristas del siglo XIII, se encuentra formulada en la conciencia jurídica. Para los hombres del derecho, la locura atañe esencialmente a la razón, alterando así la voluntad, al hacerla inocente: «Locura o extravagancia, es alienación de espíritu, desarreglo de la razón que nos impide distinguir lo verdadero de lo falso y que, por una agitación continua del espíritu, pone a quien está afectado fuera de la capacidad de poder dar algún consentimiento»[365]. Lo esencial es, por tanto, saber si la locura es real, y cuál es su grado; y cuanto más profunda sea, más será reputada inocente la voluntad del sujeto. Bouchet informa de varias detenciones «que han ordenado que gentes que en estado de furor habían dado muerte a sus

parientes más próximos no sean castigadas»[366]. Por el contrario, en el mundo del internamiento, poco importa saber si la razón ha sido afectada en realidad; de ser así, y si su uso se encuentra encadenado, ello es, sobre todo, por una flexión de la voluntad, que no puede ser totalmente inocente, puesto que no es del orden de las consecuencias. Esta puesta en causa de la voluntad en la experiencia de la locura tal como es denunciada por el internamiento evidentemente no es explícita en los textos que se han podido conservar; pero se traiciona a través de las motivaciones y los modos del internamiento. De lo que se trata es de toda una relación oscura entre la locura y el mal, relación que ya no pasa, como en tiempos del Renacimiento, por todas las potencias sordas del mundo, sino por ese poder individual del hombre que es su voluntad. Así, la locura se enraíza en el mundo moral.

Pero la locura es otra cosa que el pandemonio de todos los defectos y de todas las ofensas hechas a la moral. En la experiencia que de ella tiene el clasicismo y en el rechazo que le opone, no sólo es cuestión de reglas morales, sino de toda una conciencia ética. Es ella, no una sensibilidad escrupulosa, la que vela sobre la locura. Si el hombre clásico percibe su tumulto, no es a partir de la ribera de una conciencia pura y simple, razonable, sino de lo alto de un acto de razón que inaugura una opción ética.

Tomado en su formulación más sencilla, y bajo sus aspectos más exteriores, el internamiento parece indicar que la razón clásica ha conjurado todas las potencias de la locura, y que ha llegado a establecer una línea de separación decisiva al nivel mismo de las instituciones sociales. En un sentido, el internamiento parece un exorcismo bien logrado. Sin embargo, esta perspectiva moral de la locura, sensible hasta en las formas del internamiento, traiciona sin duda una separación aún poco firme. Demuestra que la sinrazón, en la época clásica, no ha sido rechazada hasta los confines de una conciencia razonable sólidamente cerrada sobre sí misma, sino que su oposición a la razón se mantiene siempre en el espacio abierto de una opción y de una libertad. La indiferencia a toda forma de distinción rigurosa entre la falta y la locura indica una región más profunda, en la conciencia clásica, en que la separación razón-sinrazón se realiza como una opción decisiva donde se trata de la voluntad más esencial, y quizá la más responsable del sujeto. Es evidente que esta conciencia no se encuentra enunciada explícitamente en las prácticas del internamiento ni en sus justificaciones. Pero no ha permanecido silenciosa en el siglo XVII. La reflexión filosófica le ha dado una formulación que nos permite comprenderla por otro camino.

Hemos visto por qué decisión rodeaba Descartes, en la marcha de la duda, la posibilidad de ser insensato; en tanto que todas las otras formas de error y de ilusión rodeaban una región de la certidumbre, pero liberaban por otra parte una forma de la verdad, la locura quedaba excluida, no dejando ningún rastro, ninguna cicatriz en la superficie del pensamiento. En el régimen de la duda, y en su movimiento hacia la verdad, la locura era de una eficacia nula. Ya es tiempo, ahora, de preguntar por qué,

y si Descartes ha evadido el problema en la medida en que era insuperable, o si ese rechazo de la locura como instrumento de la duda no tiene sentido al nivel del sentido de la historia de la cultura, traicionando un nuevo estatuto de la sinrazón en el mundo clásico. Diríase que si la locura no interviene en la economía de la duda, es porque, al mismo tiempo, está siempre presente y siempre excluida en el propósito de dudar y en la voluntad que lo anima desde la partida. Todo el camino que va del proyecto inicial de la razón hasta los primeros fundamentos de la ciencia sigue los límites de una locura de la que se salva sin cesar por un *parti pris* ético que no es otra cosa que la voluntad resuelta a mantenerse en guardia, el propósito de dedicarse «solamente a la búsqueda de la verdad»[367]. Hay una tentación perpetua de sueño y de abandono a las quimeras, que amenaza la razón y que es conjurada por la decisión siempre renovada de abrir los ojos ante la verdad: «Cierta pereza me arrastra insensiblemente en el tren de la vida ordinaria. Y así como un esclavo que gozaba en sueños de una libertad imaginaria, cuando empieza a sospechar que su libertad no es más que un sueño, teme despertar… yo temo despertarme de este sopor.» [368] En el camino de la duda inicialmente se puede apartar la locura, puesto que la duda, en la medida misma en que es metódica, está rodeada de esta voluntad de vigilia que es, a cada instante, arranque voluntario de las complacencias de la locura. Así como el pensamiento que duda implica al pensamiento y al que piensa, la *voluntad de* dudar ha excluido ya los encantos involuntarios de la sinrazón, y la posibilidad nietzscheana del filósofo loco. Mucho antes del *Cogito*, hay una implicación muy arcaica de la voluntad y de la opción entre razón y sinrazón. La razón clásica no se encuentra con la ética en el extremo de su verdad y en la forma de las leyes morales; la ética, como elección contra la sinrazón, está presente en el origen de todo pensamiento concertado; y su superficie, prolongada indefinidamente a todo lo largo de la reflexión, indica la trayectoria de una libertad que es obviamente la iniciativa misma de la razón.

En la época clásica, la razón nace en el espacio de la ética. Y es esto, sin duda, lo que da al reconocimiento de la locura en esta época —o como se quiere, a su no-reconocimiento— su estilo particular. Toda locura oculta una opción, como toda razón una opción libremente efectuada. Esto puede adivinarse en el imperativo insistente de la duda cartesiana; pero la elección misma, ese movimiento constitutivo de la razón, en que la sinrazón queda libremente excluida, se revela a lo largo de la reflexión de Spinoza y los esfuerzos inconclusos de la *Reforma del entendimiento*. La razón se afirma allí, inicialmente, como decisión contra toda la sinrazón del mundo, con la clara conciencia de que «todas las ocurrencias más frecuentes de la vida ordinaria son vanas y fútiles»; se trata, pues, de partir en busca de un bien «cuyo descubrimiento y posesión tuviesen por fruto una eternidad de alegría continua y soberana»: especie de apuesta ética, que se ganará cuando se descubra que el ejercicio de la libertad se realiza en la plenitud concreta de la razón que, por su unión con la naturaleza en su totalidad, es el acceso a una naturaleza superior. «¿Cuál es, pues, esta naturaleza? Mostraremos que es el conocimiento de la unión que tiene el

alma pensante con la naturaleza entera[369]». La libertad de la apuesta se logra entonces en una unidad en que desaparece como elección y se realiza como necesidad de la razón. Pero esta realización sólo ha sido posible sobre el fondo de la locura conjurada, y hasta el final manifiesta su peligro incesante. En el siglo XIX, la razón tratará de situarse, por relación con la sinrazón, en el suelo de una necesidad positiva, y no en el espacio libre de una elección. Desde entonces, el rechazo de la locura ya no será exclusión ética, sino distancia ya acordada; la razón no tendrá que separarse de la locura, sino reconocerse como siempre anterior a ella, aun si le ocurre alienarse de ella. Pero en tanto que el clasicismo mantenga esa elección fundamental como condición del ejercicio de la razón, la locura surgirá a la luz en el brillo de la libertad.

En el momento en que el siglo XVIII interna como insensata a una mujer que «tenía una devoción a su modo» o a un sacerdote porque no se encuentra en él ninguno de los signos de la caridad, el juicio que condena a la locura bajo esta forma no oculta una presuposición moral; manifiesta tan sólo la separación ética de la razón y de la locura. Sólo una conciencia «moral» en el sentido en que la entenderá el siglo XIX podrá indignarse del trato inhumano que la época precedente ha dado a los locos, o asombrarse de que no se les haya atendido en los hospitales en una época en que tantos médicos escribían obras sabias sobre la naturaleza y el tratamiento del furor, de la melancolía o de la histeria. De hecho, la medicina como ciencia positiva no podía afectar la separación ética de la que nacía toda razón posible. El peligro de la locura, para el pensamiento clásico, no designa jamás el temblor, el *pathos* humano de la razón encarnada, sino que remite a esta región donde el desgarramiento de la libertad debe hacer nacer, con la razón, al rostro mismo del hombre. En la época de Pinel, cuando la relación fundamental de la ética y la razón se habrá invertido en un segundo nexo de la razón con la moral, y cuando la locura ya no será más que un avatar involuntario llegado del exterior a la razón, se descubrirá con horror la situación de los locos en los calabozos de los hospicios. Habrá indignación al ver que los «inocentes» hayan sido tratados como «culpables». Lo que no quiere decir que la locura haya recibido finalmente su estatuto humano o que la evolución de la patología mental salga, por vez primera, de su bárbara prehistoria; sino que el hombre ha modificado su relación original con la locura, y que sólo lo percibe reflejado en la superficie de sí mismo, en el accidente humano de la enfermedad. Entonces considerará humano dejar morirse a los locos en el fondo de las casas correccionales, no comprendiendo ya que, para el hombre clásico, la posibilidad de la locura es contemporánea de una opción constitutiva de la razón y, por consiguiente, del hombre mismo. Hasta tal punto que, hasta el siglo XVII o el XVIII, no puede hablarse de tratar «humanamente» la locura, pues ésta, por derecho propio, es inhumana, y forma por así decir el otro lado de una elección que abre al hombre el libre ejercicio de su naturaleza racional. Los locos entre los correccionarios: no hay ni ceguera ni confusión ni prejuicios, sino el propósito deliberado de dejar hablar a la locura el idioma que le es propio.

Esta experiencia de una opción y de una libertad, contemporáneas de la razón, establece con claridad evidente para el hombre clásico una continuidad que se extiende sin ruptura a todo lo largo de la sinrazón: desarreglo de las costumbres y desarreglo del espíritu, locura verdadera y simulada, delirios y mentiras pertenecen, en el fondo, a la misma tierra natal, y tienen derecho al mismo trato.

Sin embargo, es preciso no olvidar que los «insensatos» tienen, como tales, un sitio particular en el mundo del confinamiento. Su estatuto no se reduce a ser tratados como el resto de los miembros de la correccional. En la sensibilidad general hacia la sinrazón, hay una especie de modulación particular tocante a la locura propiamente dicha, y se dirige a los que se denomina, sin distinción semántica precisa, insensatos, espíritus alienados o perturbados, extravagantes, gente demente.

Esta manera particular de la sensibilidad dibuja el rostro propio de la locura en el mundo de la sinrazón. A ella concierne en primer término el escándalo. En su forma más general, el confinamiento se explica, o en todo caso se justifica, por la voluntad de evitar el escándalo. Inclusive indica, por lo mismo, un cambio importante en la conciencia del mal. El Renacimiento había dejado salir en paz a la luz del día las formas de la sinrazón; la publicidad daba al mal poder de ejemplo y de redención. Gilíes de Rais, acusado en el siglo XV de haber sido «hereje, relapso, dado a sortilegios, sodomita, invocador de espíritus malvados, adivinador, asesino de inocentes, apóstata de la fe, idólatra y desviador de la fe»[370], termina por confesar sus crímenes («que son suficientes para hacer morir a diez mil personas») en una declaración extrajudicial; repite sus confesiones, en latín, frente al tribunal; después pide, por propia iniciativa, que «la dicha confesión, hecha a todos y a cada uno de los asistentes, la mayor parte de los cuales ignoraba el latín, fuese publicada en lengua vulgar y expuesta a ellos, para mayor vergüenza de los delitos perpetrados, y para así obtener más fácilmente la remisión de sus pecados, y el favor de Dios para el perdón de los pecados por él cometidos»[371]. En el proceso civil, se le exige que haga la misma confesión ante el pueblo reunido: «Le dijo Monseñor el Presidente que dijera su caso todo entero, y que la vergüenza que sufriría le valdría para que se le aligerara en algo la pena que debía sufrir por aquello». Hasta el siglo XVII, el mal, con todo lo que puede tener de más violento e inhumano, no puede compensarse ni castigarse si no es expuesto a la luz del día. La confesión y el castigo del crimen deben hacerse a plena luz, pues es la única forma de compensar la noche de la cual el crimen surgió. Existe un ciclo de consumación del mal que debe pasar necesariamente por la confesión pública, para hacerse manifiesto, antes de llegar a la conclusión que lo suprime.

La internación, al contrario, denuncia una forma de conciencia para la cual lo inhumano no puede provocar sino vergüenza. Hay aspectos en el mal que tienen tal poder de contagio, tal fuerza de escándalo, que cualquier tipo de publicidad los multiplicaría al infinito. Sólo el olvido puede suprimirlos. A propósito de un caso de

envenenamiento, Pontchartrain no prescribe el tribunal público, sino el secreto de un asilo. «Como los informes implicaban a una parte de París, el Rey no creyó que se debiera procesar a tantas personas, de las cuales muchas, además, habían cometido los crímenes sin saberlo, y otros se habían dejado arrastrar por la facilidad; Su Majestad lo determinó así, con tanto más gusto cuanto que está persuadido de que existen ciertos crímenes que sería preciso absolutamente olvidar»[372]. Fuera de los peligros del ejemplo, el honor de las familias y el de la religión son suficientes para que se recomiende internar a un sujeto. A propósito de un sacerdote que tratan de enviar a Saint-Lazare: «Así, un eclesiástico como éste debe ser escondido con harto cuidado por el honor de la religión y el sacerdocio»[373]. Bien entrado el siglo XVIII, Malesherbes defenderá el confinamiento como un derecho de las familias que quieren escapar del deshonor: «Aquello que se denomina una bajeza, se halla en la misma altura que las acciones que el orden público no puede tolerar… Se diría que el honor de una familia exige que se haga desaparecer de la sociedad a quien, por sus costumbres viles y abyectas, hace enrojecer a sus parientes»[374]. La orden de liberación, a su vez, se concede cuando el peligro del escándalo queda apartado, o cuando el recluso no puede ya deshonrar a la familia o a la Iglesia. El abate Bargedé estaba encerrado desde hacía mucho; nunca, a pesar de sus peticiones, se había autorizado su salida: pero he aquí que la vejez y la invalidez que lo afectan han vuelto imposible el escándalo: «Por lo demás, su parálisis continúa —escribe d'Argenson—. No puede ni escribir ni firmar; pienso que sería justo y caritativo devolverle la libertad»[375]. Todas las formas del mal que se aproximen a la sinrazón deben quedar guardadas en secreto. El clasicismo experimenta, pues, ante lo inhumano un pudor que el Renacimiento jamás sintió.

Ahora bien, existe una excepción en esta actitud de secreto. Es lo que se le reserva a los locos[376]… Exhibir a los insensatos, era sin duda una antiquísima costumbre medieval. En algunos de los *Narrtürmer* de Alemania, había ventanas con rejas, que permitían observar desde el exterior a los locos que estaban allí encadenados. Eran también un espectáculo en las puertas de las ciudades. Lo extraño es que esta costumbre no desapareciera cuando se cerraban las puertas de los asilos, sino que al contrario se haya desarrollado y adquirido en París y en Londres un carácter casi institucional. Todavía en 1815, si aceptamos un informe presentado ante la Cámara de los Comunes, el hospital de Bethlehem mostraba a los locos furiosos por un *penny*, todos los domingos. Ahora bien, el ingreso anual que significaban esas visitas, llegaba a 400 libras, lo que supone la cifra asombrosamente elevada de 96 mil visitas al año[377]. En Francia, el paseo a Bicêtre y el espectáculo de los grandes insensatos fue una de las distracciones dominicales de los burgueses de la *rive gauche* hasta la época de la Revolución. Mirabeau informa, en sus *Observations d'un voyageur anglais*, que mostraban a los locos de Bicêtre «como si fueran animales curiosos, al primer patán recién llegado que quisiera pagar un ochavo». Se va a ver al guardián exhibiendo a los locos, como se va a la feria de Saint-Germain a ver al

juglar que ha amaestrado a los monos[378]. Ciertos carceleros tenían gran reputación por su habilidad para hacer que los locos realizaran mil piruetas y acrobacias mediante unos pocos latigazos. La única atenuación que encontramos, a finales del siglo XVIII, es la de encargar a los insensatos la tarea de exhibir a los locos, como si fuera obligación de la locura exhibirse a sí misma. «No calumniemos a la naturaleza humana. El viajero inglés tiene razón al considerar el oficio de exhibir a los locos como algo que se encuentra por encima de la humanidad más aguerrida. Ya lo hemos dicho. Hay remedio para todo. Son los mismos locos los que, en sus intervalos de lucidez, están encargados de mostrar a sus compañeros, los cuales, a su vez, les devuelven el mismo servicio. Así, los guardianes de estos desgraciados disfrutan de los beneficios que el espectáculo les procura, sin tener que adquirir una insensibilidad a la cual, sin duda, jamás podrían llegar»[379]. He aquí a la locura convertida en espectáculo, por encima del silencio de los asilos, y transformada, para gozo de todos, en escándalo público. La sinrazón se escondía en la discreción de las casas de confinamiento; pero la locura continúa presentándose en el teatro del mundo. Con mayor lustre que nunca. Durante el Imperio, incluso se llegará a ciertos extremos que nunca alcanzaron la Edad Media y el Renacimiento; la extraña cofradía del «navío Azul» representaba en otro tiempo espectáculos donde se imitaba la locura[380]; ahora es la propia locura, la locura de carne y hueso, la que hace la representación. Coulmier, director de Charenton, organizó en los primeros años del siglo XIX aquellos famosos espectáculos donde los locos hacían tanto el papel de actores como el de espectadores observados. «Los alienados que asistían a estas representaciones teatrales eran objeto de la atención, de la curiosidad, de un público ligero, inconsecuente y en ocasiones malvado. Las actitudes grotescas de estos desgraciados y sus ademanes provocaban la risa burlona, la piedad insultante de los asistentes»[381]. La locura se convierte en puro espectáculo, en un mundo sobre el cual Sade extiende su soberanía[382], espectáculo que es ofrecido como distracción a la buena conciencia de una razón segura de sí misma. Hacia principios del siglo XIX, hasta la indignación de Royer-Collard, los locos siguen siendo monstruos, es decir, seres o cosas que merecen ser exhibidos. El confinamiento esconde la sinrazón y delata la vergüenza que ella suscita; pero designa explícitamente la locura, la señala con el dedo. Si bien, en lo que respecta a la primera, se propone antes que nada evitar el escándalo, en la segunda lo organiza. Extraña contradicción: la época clásica envuelve la locura en una experiencia global de la sinrazón; reabsorbe las formas singulares, que habían sido tan bien individualizadas en la Edad Media y en el Renacimiento. Y en una aprehensión general, aproxima con indiferencia todas las formas de la sinrazón. Pero al mismo tiempo distingue a la locura por un signo peculiar: no el de la enfermedad, sino el del escándalo exaltado. Sin embargo, no hay nada en común entre esta exhibición organizada de la locura del siglo XVIII y la libertad con la cual se mostraba en pleno día durante el Renacimiento. Entonces

estaba presente en todas partes y mezclada a cada experiencia, merced a sus imágenes y sus peligros. Durante el periodo clásico se la muestra, pero detrás de los barrotes; si se manifiesta, es a distancia, bajo la mirada de una razón que ya no tiene parentesco con ella y que no se siente ya comprometida por una excesiva semejanza. La locura se ha convertido en una cosa para mirar: no se ve en ella al monstruo que habita en el fondo de uno mismo, sino a un animal con mecanismos extraños, bestialidad de la cual el hombre, desde mucho tiempo atrás, ha sido eximido. «Puedo fácilmente concebir un hombre sin manos, sin pies y sin cabeza (pues es únicamente la experiencia la que nos enseña que la cabeza es más importante que los pies). Pero no puedo imaginar un hombre sin pensamiento: sería una piedra o un bruto»[383].

En su *Informe sobre el servicio de los alienados*, Desportes describe los locales de Bicêtre, tal como eran a fines del siglo XVIII. «El infortunado tenía por único mueble un camastro con paja, y encontrándose prensado contra el muro, por la cabeza, los pies y el cuerpo, no podía disfrutar del sueño sin mojarse, debido al agua que escurría por las piedras». En lo que respecta a los cuartos de la Salpêtrière, informaba que las habitaciones eran aún más «funestas y a menudo mortales, ya que en invierno, cuando suben las aguas del Sena, los cuartos situados al nivel de las alcantarillas se volvían no solamente insalubres, sino además refugios de multitud de grandes ratas, que por la noche atacaban a los desgraciados que estaban allí encerrados y los roían por todas las partes que podían alcanzar; se han hallado locas con los pies, las manos y el rostro desgarrados por mordiscos a menudo peligrosos que han causado la muerte a más de uno». Pero son los calabozos reservados desde mucho tiempo atrás a los alienados más peligrosos y agitados. Si son más calmados y si nadie tiene nada que temer de ellos, se les hacina en celdas más o menos grandes. Uno de los discípulos más activos de Tuke, Godfrey Higgins, había obtenido el derecho, mediante el pago de 20 libras, de visitar el asilo de York a título de inspector benévolo. Durante una visita, descubre una puerta cuidadosamente disimulada, que da a una pieza que no llegaba a medir 8 pies en cuadro (alrededor de 6 metros cuadrados), la cual acostumbraban ocupar durante la noche 13 mujeres; por el día vivían en un cuarto apenas más grande[384].

En el caso contrario, cuando los insensatos son particularmente peligrosos, se les mantiene bajo un sistema de constreñimiento que no es, indudablemente, de naturaleza punitiva, pero que fija exactamente los límites físicos de la locura rabiosa. Lo más común es encadenarlos a las paredes y a las camas. En Bethlehem, las locas furiosas estaban encadenadas por los tobillos a la pared de una larga galería; no tenían más ropa que un sayal. En otro hospital, Bethnal Green, una mujer padecía violentas crisis de excitación: cuando le llegaba una, la colocaban en una porqueriza, atada de pies y manos; cuando la crisis pasaba, la ataban a su cama, cubierta sólo por una manta; cuando le permitían dar unos pasos, le ajustaban entre las piernas una barra de hierro, fija con anillos a los tobillos y unida a unas esposas por una corta

cadena. Samuel Tuke, en su *Informe sobre la situación de las alienados indigentes*, detalla el laborioso sistema instalado en Bethlehem para contener a un loco considerado furioso: estaba sujeto con una larga cadena que atravesaba la pared, lo que permitía al guardián dirigirlo, tenerlo sujeto, por así decirlo, desde el exterior; en el cuello le habían puesto una argolla de hierro, que mediante una corta cadena se unía a otra argolla; ésta resbalaba por una gruesa barra de hierro, vertical, sujeta por los extremos al suelo y al techo de la celda. Cuando se inició la reforma de Bethlehem, se halló a un hombre que llevaba doce años en esta celda, sometido al sistema descrito[385].

Cuando alcanzan este paroxismo de violencia, resulta claro que dichas prácticas no están ya animadas por la conciencia de un castigo que se debe imponer, ni tampoco por el deber de corregir. La idea de «arrepentimiento» es ajena por completo a este régimen. Es una especie de imagen de la animalidad la que acecha entonces en los hospicios. La locura le cubre su rostro con la máscara de la bestia. Los que están encadenados a los muros de las celdas no son hombres que han perdido la razón, sino bestias movidas por una rabia natural: es como si la locura, en este extremo, liberada de la sinrazón moral cuyas formas más atenuadas son contenidas, viniera a juntarse, por un golpe de fuerza, con la violencia inmediata de la animalidad. El modelo de animalidad se impone en los asilos y les da su aspecto de jaula y de zoológico. Coguel describe la Salpêtrière, a fines del siglo XVIII: «Las locas atacadas por excesos de furor son encadenadas como perros a la puerta de su cuarto, y separadas de los guardianes y de los visitantes por un largo corredor defendido por una verja de hierro; se les pasan entre los barrotes la comida y la paja, sobre la cual se acuestan; por medio de rastrillos se retira una parte de las suciedades que las rodean»[386]. En el hospital de Nantes, el «zoológico» parece un conjunto de jaulas individuales para bestias feroces. Esquirol nunca había visto «tal abundancia de cerraduras, de candados, de barras de hierro para atrancar las puertas de los calabozos… Unos ventanillos, a un lado de las puertas, tenían barras de hierro y postigos. Muy cerca de la abertura colgaba una cadena fija a la pared, que llevaba en el otro extremo un recipiente de hierro colado que tenía mucha forma de zueco, y en el cual eran depositados los alimentos y pasados a través de los barrotes»[387]. Cuando Fodéré llega al hospital de Estrasburgo en 1814, encuentra que está instalado, con mucho cuidado y habilidad, una especie de establo humano. «Para los locos importunos y que se ensucian», se habían establecido al extremo de las salas grandes «unas especies de jaulas o de armarios hechos con tablas, que pueden, cuando más, dar cabida a un hombre de estatura mediana». Las jaulas tienen debajo una especie de claraboya que no reposa directamente sobre el suelo, sino que está apartada de él unos quince centímetros. Sobre las tablas, se ha arrojado un poco de paja, «sobre la cual duerme el insensato, desnudo o semidesnudo, y también sobre ella toma sus alimentos y hace sus necesidades»[388].

Existe, por supuesto, todo un sistema de seguridad para defenderse de la violencia de los alienados y el desencadenamiento de su furor. Este desencadenamiento es considerado, antes que nada, como un peligro social. Pero lo más importante es que se le considera bajo las especies de una libertad animal. El hecho negativo de que «el loco no es tratado como un ser humano», posee un contenido muy positivo; esta especie de inhumana indiferencia tiene en realidad valor de obsesión: está enraizada en los viejos temores que, desde la Antigüedad y, sobre todo, la Edad Media, han dado al mundo animal familiaridad extraña, maravillas amenazantes. Sin embargo, este miedo animal, que acompaña, con todo su imaginario paisaje, a la percepción de la locura, no tiene exactamente el mismo sentido que tuvieran los de dos o tres siglos antes: la metamorfosis en animal no es ya señal visible de las potencias infernales, ni resultado de la alquimia diabólica de la sinrazón. El animal en el hombre no se considera como un indicio de algo que está más allá; se ha tornado locura sin relación sino consigo misma: es la locura en el estado de naturaleza. La animalidad que se manifiesta rabiosamente en la locura, despoja al hombre de todo aquello que pueda tener de humano, pero no para entregarlo a otras potencias, sino para colocarlo en el grado cero de su propia naturaleza. La locura, en sus formas últimas, es para el clasicismo el hombre en relación inmediata con su propia animalidad, sin otra referencia y sin ningún recurso[389].

1º Llegará un día en que esta presencia de la animalidad en la locura será considerada, dentro de una perspectiva evolucionista, como el signo, más aún, como *la* esencia misma de la enfermedad. En la época clásica, al contrario, la animalidad expresa con singular esplendor precisamente el hecho de que el *loco no es un enfermo*. La animalidad, en efecto, protege al loco contra todo lo que pueda existir de frágil, de precario y de enfermizo en el hombre. La solidez animal de la locura, y ese espesor que extrae del mundo ciego de la bestia, endurece al loco contra el hambre, el calor, el frío y el dolor. Es notorio, hasta fines del siglo XVIII, que los locos pueden soportar indefinidamente las miserias de la existencia. Es inútil protegerlos; no hay necesidad ni de cubrirlos, ni de calentarlos. Cuando en 1811, Samuel Tuke visita una *workhouse* de los condados del sur, ve unas celdas adonde la luz del día llega por ventanos enrejados que se han hecho en las puertas. Todas las mujeres estaban completamente desnudas. Ahora bien, «la temperatura era extremadamente rigurosa, y la noche anterior, el termómetro había marcado 18º bajo cero. Una de estas infortunadas mujeres estaba acostada sobre un poco de paja, sin manta». Esta aptitud de los alienados para soportar, como los animales, las peores intemperies, será aún, para Pinel, un dogma de la medicina. Él admirará siempre «la constancia y la facilidad con que los alienados de uno y otro sexo soportan el frío más riguroso y prolongado. En el mes de Nivoso del año III, en ciertos días en que el termómetro indicaba 10, 11 y hasta 16º bajo cero, un alienado del hospicio de Bicêtre no podía soportar la manta de lana, y permanecía sentado sobre el entarimado helado de la celda. Por la mañana, apenas le abrían la puerta, se le veía correr en camisón por los

patios, coger el hielo y la nieve a puñados, ponérselos sobre el pecho y dejarlos derretir, con una especie de deleite»[390]. La locura, con todo lo que tiene de ferocidad animal, preserva al hombre de los peligros de la enfermedad; ella lo hace llegar a una especie de invulnerabilidad, semejante a aquella que la naturaleza, previsoramente, ha dado a los animales. Curiosamente la confusión de la razón restituye el loco a la bondad inmediata de la naturaleza, por las vías del retorno a la animalidad[391].

2° En este punto extremo, por tanto, es donde la locura participa menos que nunca de la medicina; tampoco puede pertenecer al dominio de la corrección. Animalidad desencadenada, no puede ser dominada sino por la *doma* y el *embrutecimiento*. El tema del loco-animal ha sido realizado efectivamente en el siglo XVIII, en la pedagogía que se trata a veces de imponer a los alienados. Pinel cita el caso de un «establecimiento monástico muy renombrado situado en una de las partes meridionales de Francia», donde al insensato extravagante se le intimaba «la orden precisa de cambiar»; si rehusaba acostarse o comer, «se le prevenía que su obstinación en sus descarríos sería castigada al día siguiente con diez azotes con nervios de buey». En cambio, si era sumiso y dócil, se le hacía «tomar sus alimentos en el refectorio, al lado del institutor», pero al cometer la más mínima falta, recibía romo advertencia «un golpe de vara dado con fuerza en los dedos»[392]. Así, por una curiosa dialéctica, cuyo movimiento explica todas esas prácticas "inhumanas" de la internación, la libre animalidad de la locura es gobernada solamente por esta doma cuyo sentido no es el de elevar lo bestial hacia lo humano, sino de restituir al hombre a aquello que pueda tener de puramente animal. La locura revela un secreto de animalidad, que es su verdad y en el cual, de alguna manera, se resorbe. Hacia mediados del siglo XVIII, un granjero del norte de Escocia tuvo su momento de celebridad. Se le atribuía el arte de curar la manía. Pinel nota de paso que este Gregory tenía una estatura de Hércules; «su método consistía en dedicar a los alienados a los trabajos más penosos de la agricultura, a emplearlos ya fuera como bestias de carga o como criados, a reducirlos, en fin, a la obediencia con una paliza, a la menor rebelión»[393]. En la reducción a la animalidad, la locura encuentra a la vez su verdad y su curación: cuando el loco se ha convertido en bestia, tal presencia del animal en el hombre, que era la piedra de escándalo de la locura, se ha borrado: no porque el animal calle, sino porque el hombre mismo ha dejado de existir. En el ser humano convertido en bestia de carga, la abolición de la razón sigue la prudencia y su orden: la locura está curada ahora, puesto que está alienada en algo que no es sino su verdad; 3.º Llegará un momento en que, de esta animalidad de la locura, se deducirá la idea de una psicología mecanicista, y la tesis de que *Se* pueden referir las formas de la locura a las grandes estructuras de la vida animal. Pero en los siglos XVII y XVIII, la animalidad que presta su rostro a la locura, no prescribe de ninguna manera a sus fenómenos un sentido determinista. Al contrario, coloca a la locura en *un espacio de imprevisible libertad*, donde se desencadena el furor. Si el determinismo hace presa de ella, es como constreñimiento, castigo y doma. Merced al sesgo de la animalidad,

la locura no adquiere la figura de las grandes leyes de la naturaleza y de la vida, sino más bien las mil formas de un bestiario. Diferente, sin embargo, de aquel que recorría la Edad Media y que narraba, con tantos rostros simbólicos, las metamorfosis del mal: ahora es un bestiario abstracto; el mal no aparece aquí con su cuerpo fantástico; en él sólo se capta la forma más extrema, la verdad carente de contenido de la bestia. Está despojado de todo aquello que podía darle su riqueza de fauna imaginaria, para conservar un poder general de amenaza: el sordo peligro de una animalidad que acecha y que de un golpe convierte la razón en violencia y la verdad en el furor del insensato. A pesar del esfuerzo contemporáneo para constituir una zoología positiva, la obsesión de una animalidad contemplada como el espacio natural de la locura, no cesa de poblar el infierno de la época clásica. Es que ella constituye el elemento imaginario de donde han nacido todas las prácticas del confinamiento y los aspectos más extraños de su salvajismo.

En la Edad Media, antes de los principios del movimiento franciscano, y largo tiempo, sin duda, después de él y a pesar de él, la relación del ser humano con la animalidad fue aquélla, imaginaria, del hombre con las potencias subterráneas del mal. En nuestra época, el hombre reflexiona en esa relación en la forma de una positividad natural: a la vez jerarquía, ordenanza y evolución. Pero el paso del primer tipo de relaciones al segundo se ha hecho, justamente, en la época clásica, cuando la animalidad aún era percibida como negatividad, pero natural; es decir, en el momento en que el hombre ya no ha experimentado su relación con el animal más que en el peligro absoluto de una locura que suprime la naturaleza del hombre en una indiferenciación natural. Esta manera de concebir la locura es la prueba de que, aun en el siglo XVIII, la relación de la naturaleza humana no era ni sencilla ni inmediata, y que pasaba por las formas de negatividad más rigurosa[394]. Ha sido esencial, sin duda, para la cultura occidental, el unir, como lo ha hecho, su percepción de la locura con las formas imaginarias de la relación entre el hombre y el animal. Para comenzar, no ha tenido por evidente que el animal participe de la plenitud de la naturaleza, de su sabiduría y su orden: esta idea apareció tardíamente y permaneció durante mucho tiempo en la superficie de la cultura; acaso no haya penetrado aún en los espacios subterráneos de la imaginación. En realidad, para quien desea abrir bien los ojos, pronto llega a ser claro el hecho de que los animales pertenecen más bien a la contranaturaleza, a una negatividad que amenaza el orden y pone en peligro, con su furor, la sabiduría positiva de la naturaleza. La obra de Lautréamont es un testimonio al respecto. El hecho de que el hombre occidental haya vivido dos mil años sobre su definición de animal razonable, ¿significa necesariamente que haya reconocido la posibilidad de un orden común que abarque la razón y la animalidad? ¿Por qué sería preciso que hubiese expresado en tal definición su manera de insertarse en la positividad natural? E independientemente de lo que Aristóteles haya querido decir realmente, ¿no se puede apostar que el «animal razonable» ha designado, mucho tiempo, para el mundo occidental, la manera como la libertad de la razón conseguía

moverse en el espacio de una sinrazón desencadenada, y se separaba de él, hasta el extremo de convertirse en su término contradictorio? A partir del momento en que la filosofía se convirtió en antropología, en la cual el hombre ha intentado reconocerse en una plenitud natural, el animal ha perdido su poder de negatividad, para constituir, entre el determinismo de la naturaleza y la razón del hombre, la forma positiva de una evolución. La fórmula del animal razonable ha cambiado totalmente de sentido; la sinrazón que ella consideraba en el origen de toda razón posible, ha desaparecido por completo. Desde entonces, la locura tuvo que obedecer al determinismo del hombre, reconocido por ser natural en su animalidad misma. En la época clásica, si bien es cierto que el análisis científico y médico de la locura, como veremos más adelante, busca su inscripción en este mecanismo natural, las prácticas reales concernientes a los insensatos son testimonio suficiente de que la locura era aún considerada como violencia antinatural de la animalidad.

De cualquier manera, es esta *animalidad de la locura*, la que exalta el confinamiento, en la misma época en que se esfuerza por evitar el escándalo de la *inmoralidad de lo irrazonable*. He aquí algo que hace notoria la distancia que ha surgido en la época clásica, entre la locura y las otras formas de sinrazón, aun cuando es verdad, desde cierto punto de vista, que han sido confundidas o asimiladas. Toda una etapa de la sinrazón se reduce al silencio, mientras que a la locura se le permite hablar libremente su lenguaje de escándalo, ¿qué enseñanza puede transmitir ella, que no puede transmitir la sinrazón en general? ¿Qué sentido tienen sus furores y toda la rabia del insensato, que no se puedan encontrar en las palabras, más sensatas probablemente, de los otros internados? ¿Qué cosa posee la locura, pues, que sea más peculiarmente significativa?

A partir del siglo XVII, la sinrazón, en el sentido más lato, no aporta ninguna enseñanza. La peligrosa reversibilidad de la razón que el Renacimiento sentía aún tan próxima, debe ser olvidada y desaparecer junto con sus escándalos. El vasto tema de la locura de la Cruz, que había acompañado tan de cerca a la experiencia cristiana renacentista, comienza a desaparecer en el siglo XVII, a pesar de Pascal y el jansenismo. O, más bien, subsiste, pero alterado en su sentido, casi invertido. No es ya cosa de exigir a la razón humana que abandone su orgullo y sus certidumbres para perderse en la gran sinrazón del sacrificio. Cuando el cristianismo de la época clásica habla de la locura de la Cruz, es solamente para humillar a una falsa razón y hacer brillar la luz eterna de la verdadera; la locura de Dios hecho hombre es sólo una sabiduría que no reconocen los hombres irrazonables que viven en este mundo: «Jesús crucificado… fue escándalo del mundo y pareció ignorancia y locura a los ojos del siglo». Pero, convertido el mundo al cristianismo, el orden de Dios que se revela a través de las peripecias de la historia y la locura de los hombres, son suficientes para mostrar ahora que «Cristo se ha tornado el punto más elevado de nuestra sabiduría»[395]. El escándalo de la fe y de la humillación cristiana, que

conserva en Pascal su vigor y su valor de manifestación, no tendrá en breve ningún sentido para el pensamiento cristiano, salvo quizás el de mostrar en todas aquellas conciencias escandalizadas otras tantas almas obcecadas: «No permitáis que vuestra cruz, que os ha sometido el universo, sea todavía locura y escándalo de los espíritus soberbios». Los propios cristianos rechazan ahora la sinrazón de su creencia, y la relegan a los límites de la razón, que ha llegado a ser idéntica a la sabiduría del Dios encarnado. Será necesario, después de Port-Royal, esperar dos siglos —Dostoiewski y Nietzsche— para que Cristo recupere la gloria de su locura, para que el escándalo tenga nuevamente un poder de manifestación, para que la sinrazón deje de ser únicamente la vergüenza pública de la razón.

Mas en el momento en que la razón cristiana se libera de una locura a la cual había estado unida tanto tiempo, el loco, con la razón abolida y su rabia animal, recibe un singular poder de demostración: es como si el escándalo, expulsado de las regiones superiores del hombre, en las cuales se manifestaba la Encarnación, reapareciera con la plenitud de su fuerza y con una enseñanza nueva, en la región donde el hombre tiene relación con la naturaleza y con su propia animalidad. El sentido práctico de la lección se ha trasladado hada las bajas regiones de la locura. La cruz ya no debe ser considerada en su escándalo; pero no hay que olvidar que el Cristo, durante toda su vida humana, ha honrado la locura; la ha santificado, como ha santiticado la invalidez curada, el pecado perdonado, o la pobreza, a la cual prometió las riquezas eternas. A aquellos que deben vigilar en las casas de confinamiento a los hombres dementes, les recuerda San Vicente de Paúl que su «regla en esto es Nuestro Señor, el cual ha querido estar rodeado de lunáticos, de demoniacos, de locos, de tentados, de posesos»[396]. Estos hombres, presas de las potencias de lo inhumano, forman alrededor de aquellos que poseen la eterna Sabiduría, alrededor de quien la encarna, una perpetua ocasión de glorificación, ya que a la vez exaltan, al rodearla, a la razón que les ha sido negada, y le dan pretexto para humillarse, para reconocer que no es más que una concesión de la gracia divina. Pero hay algo más: el Cristo no ha querido solamente estar rodeado de lunáticos, sino que ha deseado pasar él mismo a los ojos de todos por un demente, recorriendo así, en su encarnación, todas las miserias de la humana caída: la locura se convierte así en la última forma, en el último grado de humillación del Dios hecho hombre, antes de la consumación y la liberación de la Cruz: «¡Oh mi Salvador! Vos habéis querido ser el escándalo de los judíos y la locura de los gentiles; habéis querido aparecer como fuera de Vos; sí, Nuestro Señor ha deseado pasar por insensato, como consta en el Santo Evangelio, y que se creyese que se había convertido en furioso. *Dicebant quoniam in furorem versus est*. Sus apóstoles lo han mirado a veces como a un hombre del cual se ha apoderado la cólera, y Él se ha manifestado de esta manera para que ellos fuesen testigos de que había compadecido todas nuestras enfermedades y santificado todos nuestros estados de aflicción, y para enseñarles a ellos, y a nosotros también, a tener compasión por aquellos que sufren esas enfermedades»[397]. Al venir a este mundo,

Cristo aceptaba todas las características de la condición humana, e inclusive los estigmas de la naturaleza caída; desde la miseria a la muerte, Él siguió una ruta de Pasión, que es también la ruta de las pasiones, de la sabiduría olvidada, y de la locura. Y por ser una de las formas de la Pasión —en un cierto sentido la última, antes de la muerte—, la locura se ha de convertir en objeto de respeto y compasión, para las personas que la sufren.

Respetar la locura no es lo mismo que descifrar en ella el accidente involuntario e inevitable de la enfermedad, sino reconocer este límite inferior de la verdad humana, límite no accidental, sino esencial. Así como la muerte es el término de la vida humana desde el punto de vista del tiempo, así la locura es el término desde el punto de vista de la animalidad; y así como la muerte ha sido santificada por la muerte del Cristo, la locura, con todo lo que tiene de más bestial, lo ha sido también. El 29 de marzo de 1654, San Vicente de Paúl anunciaba a Jean Barreau, que era un congregacionista, que su hermano acababa de ser internado como demente en Saint-Lazare: «Es preciso honrar a Nuestro Señor en el estado en que se encontraba cuando quisieron atarlo, diciendo *quoniam in frenesim versus est*, para santificar este estado en aquéllos a quienes su Divina Providencia a él ha entregado»[398]. La locura es el punto más bajo de la humanidad al que haya llegado Dios durante su Encarnación, queriendo mostrar con ello que no hay nada de inhumano en el hombre que no pueda ser rescatado y salvado; el punto último de la caída ha sido glorificado por la presencia divina: para el siglo XVII, esta lección acompaña a cualquier especie de locura.

Así se comprende por qué el escándalo de la locura puede ser exaltado, mientras que el suscitado por otras formas de la sinrazón debe ser escondido con tanto cuidado. Este último no trae consigo más que el ejemplo contagioso de la falta y de la inmoralidad; aquél enseña a los hombres hasta qué grado tan próximo a la animalidad los puede conducir la caída, y al mismo tiempo, hasta dónde pudo inclinarse la complacencia divina cuando consintió en salvar a los hombres. Para el cristianismo del Renacimiento, todo el valor de enseñanza de la sinrazón y de sus escándalos estaba en la locura de la encarnación de un Dios hecho hombre; para el clasicismo, la encarnación no es ya locura: la locura es la encarnación del hombre en la bestia que, como último grado de la caída, es la señal más notoria de su culpabilidad; y al ser objeto último de la complacencia divina, es el símbolo del perdón universal y de la inocencia recuperada. De ahora en adelante, la lección de la locura y el vigor de su enseñanza habrán de buscarse en esa región oscura, en los confines inferiores de la humanidad, allá donde el hombre se articula con la naturaleza, donde es al mismo tiempo última caída y absoluta inocencia. El cuidado de la Iglesia por los insensatos, durante el periodo clásico, tal como lo simbolizan San Vicente de Paúl y su Congregación, o las Hermanas de la Caridad, y todas las órdenes religiosas que se preocupan por la locura, y la muestran al mundo, ¿no indican que la Iglesia encontraba en ella una enseñanza difícil, pero esencial: la culpable inocencia del

animal en el hombre? Es esta lección la que debía leerse y comprenderse en todos aquellos espectáculos en que se exaltaba en el loco la rabia de la bestia humana. Paradójicamente, esta conciencia cristiana de la animalidad prepara el momento en el cual la locura será tratada como un hecho de la naturaleza; entonces se olvidará rápidamente lo que significaba «naturaleza» para el pensamiento clásico: no el dominio siempre abierto a un análisis objetivo, sino la región donde nace en el ser humano el escándalo, siempre posible, de una locura que es a la vez su verdad última y la forma de su abolición.

Todos estos hechos, estas prácticas extrañas anudadas alrededor de la locura, estos hábitos que la exaltan y la doman al mismo tiempo, que la reducen a la animalidad sin dejarla de hacer portadora de la lección de la Redención, colocan a la locura en una extraña situación en relación con el conjunto de la sinrazón. En las casas de confinamiento, la locura se codea con todas las formas de la sinrazón, que la rodean y que definen su verdad más general; y sin embargo, está aislada, tratada de manera singular, manifiesta en aquello que puede tener de único, como si, perteneciendo a la sinrazón, la atravesara sin cesar, por un movimiento que le sería propio, llevándose a sí misma al extremo más paradójico.

Ello no tendría apenas importancia para quien deseara hacer la historia de la locura con un estilo de positividad. No es a través del internamiento de los libertinos ni de la obsesión de la animalidad como ha podido lograrse el reconocimiento progresivo de la locura en su realidad patológica; por el contrario, librándose de todo lo que podía encerrarla en el mundo moral del clasicismo es como ha llegado a definir su verdad médica: esto es, al menos, lo que supone todo positivismo tentado a rehacer el diseño de su propio desarrollo, como si toda la historia del conocimiento no actuara más que por la erosión de una objetividad que se descubre poco a poco en sus estructuras fundamentales, y como si no fuera justamente un postulado, admitir de entrada, que la forma de la objetividad médica puede definir la esencia y la verdad secreta de la locura. Quizás el hecho de que la locura pertenezca a la patología deba considerarse, antes bien, como una confiscación, especie de avatar que habría sido preparado, de antemano, en la historia de nuestra cultura, pero no determinado, de ninguna manera, por la esencia misma de la locura. Los parentescos que los siglos clásicos le reconocen con el libertinaje, por ejemplo, y que consagra la práctica del internamiento, sugieren un rostro de la locura que para nosotros se ha perdido por completo.

Actualmente hemos adquirido el hábito de ver en la locura una caída hacia un determinismo donde desaparecen progresivamente todas las formas de libertad; no nos muestra sino las regularidades naturales de un determinismo, con el encadenamiento de sus causas y el movimiento discursivo de sus formas; pues la amenaza de la locura para el hombre moderno consiste en el retorno al mundo sombrío de las bestias y de las cosas, con su libertad impedida. No es en este paisaje

de *naturaleza*, donde los siglos XVII y XVIII reconocen la locura, sino ante un fondo de *sinrazón*; no revela un mecanismo, sino más bien una libertad que rabia en las formas monstruosas de la animalidad. Ya no comprendemos actualmente la sinrazón sino a través de su forma epitética: lo *irrazonable*, cuya presencia afecta las conductas o las palabras, y denuncia a los ojos del profano la existencia de la locura y de todo su cortejo patológico; lo irrazonable no es para nosotros más que uno de los modos de aparición de la locura. Al contrario, la sinrazón, para el clasicismo, tiene un valor nominal; cumple una especie de función sustancial. Es en relación con ésta, y solamente así, como puede comprenderse la locura. Es el soporte, o mejor dicho, es lo que define el espacio de su posibilidad. Para el hombre clásico, la locura no es la condición natural, la raíz psicológica y humana de la sinrazón; constituye más bien su forma empírica; y el loco, al recorrer la curva de la caída humana, hasta llegar al furor de la animalidad, revela ese fondo de sinrazón que amenaza al hombre y que envuelve desde muy lejos a todas las formas de su existencia natural. No se trata de un deslizamiento hacia un determinismo, sino de la abertura a una noche. Mejor que cualquier doctrina, mejor en todo caso que nuestro positivismo, el racionalismo clásico ha sabido velar, y percibir el peligro subterráneo de la sinrazón, de ese espacio amenazante de una libertad absoluta.

Si el hombre contemporáneo, desde Nietzsche y Freud, encuentra en el fondo de sí mismo el punto de respuesta de toda verdad, pudiendo leer en lo que hoy sabe de sí mismo los indicios de fragilidad por donde nos amenaza la sinrazón, el hombre del siglo XVII, por el contrario, descubre, en la presencia inmediata de su pensamiento, la certidumbre en que se enuncia la razón bajo su primera forma. Pero ello no quiere decir que el hombre clásico, en su experiencia de la verdad, estuviera más alejado de la sinrazón de lo que podemos estarlo nosotros. Verdad es que el *Cogito* es un comienzo absoluto; pero no olvidemos que el genio maligno es anterior a él. Y el genio maligno no es el símbolo en que están resumidos y llevados al sistema todos los peligros de esos acontecimientos psicológicos que son las imágenes de los sueños y los errores de los sentidos. Entre Dios y el hombre, el genio maligno tiene un sentida absoluto: es, en todo su rigor, la posibilidad de la sinrazón y la totalidad de sus poderes. Es más que la refracción de la finitud humana; designa el peligro que, mucho más allá del hombre, podría impedir de manera definitiva acceder a la verdad: el obstáculo mayor, no de tal espíritu, sino de tal razón. Y no es porque la verdad que toma en el *Cogito* su iluminación termine por ocultar enteramente las sombras del genio maligno por lo que se debe olvidar su poder perpetuamente amenazante: hasta la existencia y la verdad del mundo exterior, ese peligro sobrevolará el camino de Descartes. En esas condiciones, ¿cómo la sinrazón en la época clásica podría encontrarse a la escala de un acontecimiento psicológico, o aun a la medida de un patetismo humano, siendo así que forma el elemento en el cual nace el mundo a su propia verdad, el dominio en el interior del cual la razón tendrá que responder de sí misma? Para el clasicismo, la locura nunca podrá ser tomada por la esencia misma de

la sinrazón, ni aún por la más primitiva de sus manifestaciones; nunca una psicología de la locura podrá pretender decir la verdad de la sinrazón. Por el contrario, hay que volver a colocar la locura en el libre horizonte de la sinrazón, a fin de poder restituirle las dimensiones que le son propias.

Si se mezclaba a los que nosotros llamaríamos «enfermos mentales» con libertinos, con profanadores, con degenerados, con pródigos, no es porque se atribuyera demasiado poco a la locura, a su determinismo propio y a su inocencia; es porque aún se atribuía a la sinrazón la plenitud de sus derechos. Librar a los locos, «liberarlos», de esas componendas, no es liberarse de viejos prejuicios; es cerrar los ojos y abandonar, a cambio de un «sueño psicológico», esta vigilia sobre la sinrazón que daba su sentido más agudo al racionalismo clásico. En esta confusión de hospicios que se desenvolverá solamente a principios del siglo XIX, tenemos la impresión de que el loco no era reconocido en la verdad de su perfil psicológico, sino en la medida misma en que se reconocía en él su profundo parentesco con todas las formas de sinrazón. Encerrar al insensato con el depravado o el hereje hace borrar el *hecho* de la locura, pero revela la *posibilidad* perpetua de la sinrazón; y es esta amenaza en su forma abstracta y universal la que trata de dominar la práctica del internamiento.

Lo que es la caída a las formas diversas del pecado, lo es la locura a los otros rostros de la sinrazón: el principio, el movimiento originario, la mayor culpabilidad en su contacto instantáneo con la mayor inocencia, el más alto modelo repetido sin cesar, de lo que habría que olvidar en la vergüenza. Si la locura forma ejemplo en el mundo del internamiento, si se la manifiesta mientras se reducen al silencio todos los otros signos de la sinrazón, es porque lleva en ella toda la potencia del escándalo. Recorre todo el dominio de la sinrazón, uniendo sus dos riberas opuestas, la de la elección moral, de la falta relativa, de todas las flaquezas y la de la rabia animal, de la libertad encadenada al furor, de la caída inicial y absoluta; la ribera de la libertad clara y la ribera de la libertad sombría. La locura es, concentrada en un punto, el todo de la sinrazón: el día culpable y la noche inocente.

Es ésta, sin duda, la paradoja mayor de la experiencia clásica de la locura; es retomada y envuelta en la experiencia moral de una sinrazón que el siglo XVII ha proscrito en el internamiento; pero también está ligada a la experiencia de una sinrazón animal que forma el límite absoluto de la razón encarnada, y el escándalo de la condición humana. Colocada bajo el signo de todas las sinrazones menores, la locura se encuentra anexada a una experiencia ética, y a una valoración moral de la razón; pero ligada al mundo animal, y a su sinrazón mayor, toca su monstruosa inocencia. Experiencia contradictoria si se quiere, y muy alejada de aquellas definiciones jurídicas de la locura que se esfuerzan por hacer la separación de la responsabilidad y el determinismo, de la falta y de la inocencia; alejada también de aquellos análisis médicos que, en la misma época, prosiguen el análisis de la locura como fenómeno de naturaleza. Sin embargo, en la práctica y la conciencia concreta

del clasicismo, hay esta experiencia singular de la locura, que recorre en un relámpago toda la distancia de la sinrazón; fundada sobre una elección ética, e inclinada al mismo tiempo hacia el furor animal. De esta antigüedad no saldrá el positivismo, aunque es cierto que él la ha simplificado: ha retomado el tema de la locura animal y de su inocencia, en una teoría de la alienación mental como mecanismo patológico de la naturaleza; y al mantener al loco en esa situación de internamiento inventada por la época clásica, lo mantendrá oscuramente, sin confesárselo, en el aparato de la coacción moral y de la sinrazón dominada.

La psiquiatría positiva del siglo XIX, y también la nuestra, si bien han renunciado a las prácticas, si han dejado de lado los conocimientos del siglo XVIII, han heredado, en cambio, todos esos nexos que la cultura clásica en su conjunto había instaurado con la sinrazón; los han modificado, los han desplazado, han creído hablar de la única locura en su objetividad patológica; a pesar suyo, tenían que vérselas con una locura habitada aún por la ética de la sinrazón y el escándalo de la animalidad.

SEGUNDA PARTE

INTRODUCCIÓN

VERDAD trivial a la que ya es tiempo de volver ahora: la conciencia de la locura, al menos en la cultura europea, nunca ha sido un hecho macizo, que forme un bloque y se metamorfosee como un conjunto homogéneo. Para la conciencia occidental, la locura surge simultáneamente en puntos múltiples, formando una constelación que se desplaza poco a poco, transforma su diseño y cuya figura oculta, quizás, el enigma de una verdad. Sentido siempre fracasado.

Pero, después de todo, ¿qué forma del saber es bastante singular, esotérica o regional para no ser dada nunca más que en un punto, y en una formulación única? ¿Qué conocimiento es sabido al mismo tiempo bastante bien y bastante mal para ser conocido una sola vez, de una sola manera, según un solo tipo de aprehensión? ¿Cuál es la figura de la ciencia, por coherente y cerrada que sea, que no deje gravitar a su alrededor formas más o menos oscuras de conciencia práctica, mitológica o moral? Si no hubiese vivido en un orden disperso, y reconocido solamente por sus perfiles, toda verdad entraría en el sueño.

Quizá, sin embargo, cierta no coherencia es más esencial a la experiencia de la locura que a ninguna otra; quizás esta dispersión concierne, antes que a diversos modos de elaboración entre los cuales sea posible sugerir un esquema evolutivo, a lo que hay de más fundamental en esta experiencia y más próximo de sus datos originarios. Y en tanto que en la mayor parte de las otras formas del saber la convergencia se esboza a través de cada perfil, aquí la divergencia se inscribe en las estructuras, no autorizando otra conciencia de la locura más que la ya rota y fragmentada desde el principio en un debate que no puede terminar. Puede ocurrir que unos conceptos o una cierta pretensión de saber recubran de manera superficial esta primera dispersión: testigo, el esfuerzo que hace el mundo moderno para no hablar de la *locura* más que en los términos serenos y objetivos de la *enfermedad mental*, y para dejar en las sombras los valores *patéticos* en los significados mixtos de la *patología* y de la *filantropía*. Pero el sentido de la locura en una época dada, incluso la nuestra, no hay que preguntarlo a la unidad al menos esbozada de un proyecto, sino a esa presencia desgarrada; y si ocurre a la experiencia de la locura tratar de superarse y de equilibrarse, proyectándose sobre un plano de objetividad, nada ha podido borrar los valores dramáticos dados desde el origen a su debate.

Con el curso del tiempo, ese debate retorna con obstinación: incansablemente, puede poner en juego, bajo formas diversas, pero con la misma dificultad de conciliación, las mismas formas de conciencia, siempre irreductibles.

1. *Una conciencia crítica de la locura*, que la reconoce y la designa sobre el fondo de lo razonable, de lo reflexionado, de lo moralmente sabio; conciencia que se entrega por completo en su juicio, desde antes de la elaboración de sus conceptos;

conciencia que no *define*, que *denuncia*. La locura es concebida allí a modo de una oposición resentida inmediatamente; estalla en su visible aberración, mostrando por una plétora de pruebas «que tiene la cabeza vacía y está invertida[399]». En ese punto aún inicial, la conciencia de la locura es segura de sí misma, es decir, de no estar loca. Pero se ha arrojado, sin medida ni concepto, en el interior mismo de la diferencia, en lo más vivo de la oposición, en el corazón de ese conflicto en que locura y no locura intercambian su lenguaje más primitivo; y la oposición se vuelve reversible: en esta ausencia de punto fijo, bien puede ser que la locura sea razón, y que la conciencia de locura sea presencia secreta, estratagema de la locura misma.

> Quien por viajar se embarca en bajel,
> ve que se va la tierra, y no que avanza él[400].

Pero, puesto que para la locura no existe la certeza de no estar loca, hay allí una locura más general que todas las otras, y que coloca en el mismo sitio que a la locura a la más obstinada de las sabidurías.

> Y cuanto más cavila mi caletre profundo,
> mi convicción es firme, que yerra todo el mundo[401].

Sabiduría frágil, pero suprema. Supone, exige el perpetuo desdoblamiento de la conciencia de la locura, su hundimiento en la locura y su nuevo surgimiento. Se apoya sobre valores, o, antes bien, sobre el valor, formulado desde el principio, de la razón, pero la suprime para encontrarla inmediatamente en la lucidez irónica y falsamente desesperada de esta abolición. Conciencia crítica que finge llevar el rigor hasta hacerse crítica radical de sí misma, y hasta arriesgarse en lo absoluto de un combate dudoso, pero que se guarda de ello, secretamente, por adelantado, reconociéndose como razón en el hecho único de aceptar el riesgo. En un sentido, el compromiso de la razón es total en esta oposición sencilla y reversible a la locura, pero sólo es total a partir de una secreta posibilidad de zafarse completamente.

2. *Una conciencia práctica de la locura*: aquí la separación no es ni virtualidad ni virtuosismo de la dialéctica. Se impone como una realidad concreta porque es dada en la existencia y las normas de un grupo; pero, más aún, se impone como elección, como elección inevitable, puesto que hay que estar de este lado o del otro, en el grupo o fuera del grupo. Además, esa elección es una elección falsa, pues sólo quienes están en el interior del grupo tienen el derecho de designar a quienes, estando considerados como en el exterior, son acusados de haber escogido estar allí. La conciencia, solamente crítica, que *han desviado,* se apoya sobre la conciencia de que han escogido *otra vía,* y por ello, se justifica —se aclara y se oscurece a la vez— en un dogmatismo inmediato. No es una conciencia perturbada por haberse comprometido

en la diferencia y la homogeneidad de la locura y de la razón; es una conciencia de la diferencia entre locura y razón, conciencia que es posible en la homogeneidad del grupo considerado como portador de las normas de la razón. Para ser social, normativa, sólidamente apoyada desde el principio, esta conciencia práctica de la locura no deja de ser dramática; simplifica la solidaridad del grupo, indica igualmente la urgencia de una separación.

En esa separación se ha callado la libertad siempre peligrosa del diálogo; no queda más que la tranquila certidumbre de que hay que reducir la locura al silencio. Conciencia ambigua, serena, puesto que está segura de detectar la verdad, pero inquieta de reconocer los sombríos poderes de la locura. Contra la razón, aparece ahora desarmada la locura; pero contra el orden, contra lo que la razón puede manifestar de ella misma en las leyes de las cosas y de los hombres, revela extraños poderes. Es este orden el que siente amenazado esta conciencia de la locura, y la separación que ella consuma arriesga su suerte. Pero ese riesgo es limitado, falsificado desde el principio; no hay confrontación real, sino el ejercicio sin compensación de un derecho absoluto que la conciencia de la locura se arroga desde el origen al reconocerse como homogéneo a la razón y al grupo. La ceremonia triunfa sobre el debate; y no son los avatares de una lucha real que expresa esta conciencia de la locura, sino tan sólo los ritos inmemoriales de una conjuración. Esta forma de conciencia es, al mismo tiempo, la más y la menos histórica; se da a cada instante como reacción inmediata de defensa, pero esta defensa no hace más que reactivar todas las viejas obsesiones del horror. El asilo moderno, si al menos se piensa en la conciencia oscura que le justifica y que funda su necesidad, no está puro de la herencia de los leprosarios. La conciencia práctica de la locura, que parece no definirse más que por la transparencia de su finalidad, es sin duda la más espesa, la más cargada de antiguos dramas en su ceremonia esquemática.

3. *Una conciencia enunciadora de la locura*, que da la posibilidad de decir en lo inmediato, y sin ninguna desviación por el saber: «Aquél es un loco». No es aquí cuestión de calificar o descalificar a la locura, sino solamente de indicarla en una especie de existencia sustantiva; hay allí, ante la mirada, alguien que está irrecusablemente loco, alguien que es evidentemente loco: existencia simple, inmóvil, obstinada, la locura antes de toda calidad y de todo juicio. La conciencia no está entonces al nivel de los valores: de los peligros y de los riesgos; está al nivel del ser, no siendo otra cosa que un conocimiento monosilábico reducido a lo constante. En un sentido, es la más serena de todas las conciencias de la locura, puesto que no es, en suma, más que una simple aprehensión perceptiva. No pasando por saber, evita hasta las inquietudes del diagnóstico. Es la conciencia irónica del interlocutor del *Sobrino de Ramean*, es la conciencia reconciliada con ella misma que, apenas habiendo ascendido del fondo del dolor, cuenta, a medio camino entre la fascinación y la amargura, los sueños de *Aurelia*. Por sencilla que sea, esta conciencia no es pura: entraña un retroceso perpetuo, puesto que supone y prueba a la vez que no es locura

por el hecho mismo de que ella es su conciencia inmediata. La locura no estará allí, presente y designada en una evidencia irrefutable, más que en la medida en que la conciencia ante la que está presente la ha recusado ya, definiéndose por relación y por oposición a ella. No es conciencia de locura más que ante el fondo de conciencia de no ser locura. Por libre de prejuicios que pueda estar, por alejada de todas las formas de coacción y de represión, siempre es cierta manera de haber dominado ya la locura. Su negativa a calificar la locura presupone siempre cierta conciencia cualitativa de sí misma, como no siendo locura, no es percepción simple más que en la medida en que es esta oposición subrepticia: «Porque otros han estado locos, nosotros podemos no estarlo», decía Blake**[402]**. Pero no hay que equivocarse ante esta aparente anterioridad de la locura de los otros: aparece en el tiempo, cargada de antigüedad, porque, por encima de toda memoria posible, la conciencia de no estar loco había extendido ya su calma intemporal: «Las horas de la locura se miden por el reloj, pero las de la sabiduría no puede medirlas ningún reloj.»**[403]**

4. *Una conciencia analítica de la locura*, conciencia desplegada de sus formas, de sus fenómenos, de sus modos de aparición. Sin duda, el todo de esas formas y de esos fenómenos no está jamás presente en esta conciencia; durante largo tiempo y para siempre quizá la locura ocultará lo esencial de sus poderes y de sus verdades en el mal conocido; empero, en esta conciencia analítica, ella se une a la tranquilidad del bien conocido. Aun si es cierto que no se llegará jamás al fin de sus fenómenos y de sus causas, pertenece por pleno derecho a la mirada que la domina. La locura no es allí más que la totalidad al menos virtual de sus fenómenos; no entraña más peligro, no implica más separación; no presupone otro retroceso que cualquier objeto de conocimiento. Esta forma de conciencia es la que funda la posibilidad de un saber objetivo de la locura.

Cada una de esas formas de conciencia es a la vez suficiente en sí misma y solidaria de todas las demás. Solidarias puesto que no pueden dejar de apoyarse subrepticiamente las unas sobre las otras; no existe saber de la locura, por objetivo que se pretenda, tan fundado como se pretenda sobre las solas formas del conocimiento científico, que no suponga, a pesar de todo, el movimiento anterior de un debate crítico, en que la razón se ha medido con la locura, experimentándola a la vez en la simple oposición, y en el peligro de la reversibilidad inmediata; presupone también como virtualidad siempre presente en su horizonte una separación práctica, en que el grupo confirma y refuerza sus valores por la conjuración de la locura. Inversamente, puede decirse que no hay conciencia crítica de la locura que no trate de fundarse o de sobrepasarse en un conocimiento analítico en que se aplacará la inquietud del debate, en que serán conjurados los riesgos, en que las distancias quedarán definitivamente establecidas. Cada una de las cuatro formas de conciencia de la locura indica una o varias otras que le sirven de referencia constante, de justificación o de presuposición.

Pero ninguna puede reabsorberse jamás totalmente en otra. Por estrecha que sea, su relación jamás puede reducirlas a una unidad que las aboliría a todas en una forma tiránica, definitiva y monótona de conciencia. Y es que, por su naturaleza, por su significación y su fundamento, cada una conserva su autonomía: la primera cierne en el instante toda una región del idioma en que se encuentran y se confrontan a la vez el sentido y el no-sentido, la verdad y el error, la sabiduría y la embriaguez, la luz del día y el sueño cintilante, los límites del juicio y las presunciones infinitas del deseo. La segunda, heredera de los grandes horrores ancestrales, retoma, sin saberlo, quererlo ni decirlo, los viejos ritos mudos que purifican y vigorizan las conciencias oscuras de la comunidad; envuelve con ellas toda una historia que no se nombra, y pese a las justificaciones que pueda proponer de sí misma, permanece más cerca del rigor inmóvil de las ceremonias que de la labor incesante del idioma. La tercera no es del orden del conocimiento, sino del reconocimiento; es espejo (como en el *Sobrino de Ramean*), o recuerdo (como en Nerval o en Artaud), siempre, en el fondo, reflexión sobre sí en el momento mismo en que cree designar o el extraño o lo que hay de más extraño en sí; lo que pone a distancia, en su enunciación inmediata, en este descubrimiento totalmente perceptivo, es su secreto más próximo; y bajo esta existencia sencilla y no de la locura, que está allí como una cosa abierta y desarmada, reconoce sin saberlo la familiaridad de su dolor. En la conciencia analítica de la locura efectúa el aplacamiento del drama y se cierra el silencio del diálogo; ya no hay ni rito ni lirismo; los fantasmas toman su verdad, los peligros de la contra-naturaleza se convierten en signos y manifestaciones de una naturaleza; lo que evocaba el horror no llama más que a la técnica de supresión. La conciencia de la locura no puede encontrar aquí su equilibrio más que en la forma del conocimiento.

Desde que, con el Renacimiento, ha desaparecido la experiencia trágica del insensato, cada figura histórica de la locura implica la simultaneidad de esas cuatro formas de conciencia; a la vez, su conflicto oscuro y su unidad sin cesar desanudada; a cada instante se hace y se deshace el equilibrio de lo que, en la experiencia de la locura, proviene de una conciencia dialéctica, de una separación ritual, de un reconocimiento lírico y, en fin, del saber. Los rostros sucesivos que toma la locura en el mundo moderno reciben lo que hay de más característico en sus rasgos de la proporción y de los vínculos que se establecen entre esos cuatro grandes elementos. Ninguno desaparece jamás enteramente, pero llega a ocurrir que uno de ellos sea privilegiado, hasta el punto de mantener a los otros en una semi-oscuridad en que nacen tensiones y conflictos que reinan por debajo del nivel del lenguaje. También llega a ocurrir que se establezcan agrupaciones entre tal o tal de esas formas de conciencia, que constituyen entonces grandes sectores de experiencia con su autonomía y su estructura propias. Todos esos movimientos designan los rasgos de un devenir histórico.

Si se adoptara una cronología larga, desde el Renacimiento hasta nuestros días, es probable que pudiera encontrarse un movimiento de gran envergadura que hiciera desviar la experiencia de la locura desde las formas críticas de conciencia hasta las formas analíticas. El siglo XVI ha privilegiado la experiencia dialéctica de la locura: más que ninguna otra época, ha sido sensible a lo que podía haber allí de indefinidamente reversible entre la razón de la locura, a todo lo que había de próximo, de familiar, de similar en la presencia del loco, a todo aquello que su existencia, en sí, podía denunciar de ilusión y hacer estallar de irónica verdad. De Brant a Erasmo, a Louise Labe, a Montaigne, a Charron, a Régnier, es la misma inquietud la que se comunica, la misma vivacidad crítica, el mismo consuelo en la aceptación sonriente de la locura. «Así esta razón es una extraña bestia.» [404] Y ni siquiera la experiencia médica deja ni por un momento de ordenar sus conceptos y sus medidas según el movimiento indefinido de esta conciencia.

Por el contrario, los siglos XIX y XX han dejado caer todo el peso de su interrogación sobre la conciencia analítica de la locura. Hasta han supuesto que había que buscar allí la verdad total y final de la locura, no siendo las otras formas de experiencia más que aproximaciones, tentativas poco evolucionadas, elementos arcaicos. Y sin embargo la crítica nietzscheana, todos los valores investidos en la separación del asilo, y la gran investigación que Artaud, después de Nerval, ejerció implacablemente sobre sí mismo, son testimonios suficientes de que todas las otras formas de conciencia de la locura aún viven en el núcleo de nuestra cultura. El hecho de que no puedan recibir apenas otra formulación que la lírica no demuestra que estén pereciendo, ni que hayan prolongado, a pesar de todo, una existencia que el saber ha rechazado desde hace tiempo, sino que, mantenidas en la sombra, se vivifican en las formas más libres y más originales del idioma. Y su poder de contestación, sin duda, sale así más vigorizado.

En la época clásica, en cambio, la experiencia de la locura encuentra su equilibrio en una separación que define dos dominios autónomos de la locura: por un lado, la conciencia crítica y la conciencia práctica; por el otro, las formas del conocimiento y del reconocimiento. Se aísla toda una región que agrupa el conjunto de las prácticas y de los juicios por los cuales es denunciada y excluida la locura; lo que en ella está vecino, demasiado vecino de la razón, todo lo que amenaza a ésta con un parecido ridículo, es separado según el modo de la violencia, y reducido a riguroso silencio; es ese peligro dialéctico de la conciencia razonable, es esa separación salvadora la que recubre el gesto del internamiento. La importancia del internamiento no está en que sea una nueva forma institucional, sino en que resume y manifiesta una de las dos mitades de la experiencia clásica de la locura: aquélla en que se organizan en la coherencia de una práctica la inquietud dialéctica de la conciencia y la repetición del ritual de la separación. En la otra región, por el contrario, la locura se manifiesta: trata de decir su verdad, de denunciarse allí donde está, y de desplegarse en el

conjunto de sus fenómenos; intenta adquirir una naturaleza y un modo de presencia positiva en el mundo.

Después de haber intentado, en los capítulos precedentes, analizar el dominio del internamiento y las formas de la conciencia que recubre esta práctica, desearemos, en los capítulos que van a seguir, restituir el dominio del reconocimiento y del conocimiento de la locura a la época clásica: pues, con toda certidumbre y en una percepción inmediata, ¿quién ha podido ser reconocido como loco? ¿Cómo viene a manifestarse la locura en signos que no pueden ser rechazados? ¿Cómo ha llegado a tener un sentido en una naturaleza?

Pero sin duda, esta separación entre dos dominios de experiencia es bastante característica de la época clásica, y lo bastante importante en sí misma para que podamos extendernos sobre ella algunos instantes.

Se dirá, acaso, que en esta censura no hay nada de extraordinario ni de rigurosamente propio de una época histórica dada. Que las prácticas de exclusión y de protección no coinciden con la experiencia más teórica que se tiene de la locura, es, ciertamente, un hecho bastante constante en la experiencia occidental. Aún en nuestros días, en el cuidado mismo con el cual nuestra buena conciencia se empecina en fundar toda tentativa de separación sobre una designación científica, fácilmente se puede descifrar el malestar de una inadecuación.

Pero lo que ha caracterizado a la época clásica es que no se encuentra en ella ni aún malestar, ni aspiración a una unidad. La locura ha tenido, durante un siglo y medio, una existencia rigurosamente dividida. Y hay de ello una prueba concreta que salta inmediatamente a la vista: y es que el internamiento, lo hemos visto, no ha sido de ninguna manera una práctica médica, y que el rito de exclusión al que procede no se abre sobre un espacio de conocimiento positivo, y que, en Francia, habrá que esperar a la gran circular de 1785 para que una orden médica penetre en el internamiento, y un decreto de la Asamblea para que, a propósito de cada internado, se plantee la cuestión de saber si está loco o no. A la inversa, hasta Haslam y Pinel, prácticamente no habrá experiencia médica nacida del asilo y en el asilo; el saber de la locura ocupará un lugar en un cuerpo de conocimientos médicos, en que figura como un capítulo entre muchos otros, sin que nada indique el modo de existencia particular de la locura en el mundo, ni el sentido de su exclusión.

Esa separación sin apelación hace de la época clásica una *época de entendimiento* para la existencia de la locura. No hay posibilidad para ningún diálogo, para alguna confrontación entre una práctica que domina la contra-natura y la reduce al silencio, y un conocimiento que trata de descifrar verdades de naturaleza; el gesto que conjura lo que el hombre no sabría reconocer ha permanecido ajeno al discurso en el cual una verdad surge en el conocimiento. Las formas de conocimiento se han desarrollado por sí mismas, una en una práctica sin comentario, la otra en un discurso sin contradicción. Totalmente excluida por una parte, totalmente objetivada, por la otra, la locura nunca se ha *manifestado* por sí misma en un lenguaje que le fuera propio.

No es la contradicción la que está viva en ella, sino que es ella la que vive separada entre los términos de la contradicción. En tanto que el mundo occidental estuvo consagrado a la época de la razón, la locura ha permanecido sumisa a la división del entendimiento.

Sin duda, es ésta la razón de ese profundo silencio que da a la locura de la época clásica la apariencia del sueño: tal era la fuerza con que se imponía el clima de evidencia que rodeaba y protegía unos conceptos y prácticas de los otros.

Quizá ninguna época haya sido más insensible al patetismo de la locura que esta época que, sin embargo, fue la del extremo desgarramiento en su vida profunda. Y es que, por virtud misma de ese desgarramiento, no era posible tomar conciencia de la locura como de un punto único en que vendrían a reflejarse —lugar imaginario y real a la vez— las preguntas que el hombre se plantea a propósito de sí mismo. Aun cuando en el siglo XVII se hubiese estado seguro de que un internamiento no era justo, no era la esencia misma de la razón la que por ello se encontraba comprometida; y, a la inversa, la incertidumbre de lo que era la locura o del punto a partir del cual había que trazar sus límites, no era considerada como amenaza inmediata para la sociedad o para el hombre en concreto. El exceso mismo de la separación garantizaba la calma de cada una de las dos formas de interrogación. Ninguna recurrencia amenazaba, al ponerlas en contacto, con provocar la chispa de una cuestión fundamental y sin apelación.

Y, sin embargo, no dejan de ocurrir asombrosas coincidencias, por doquier. Esos dos dominios, tan rigurosamente separados, no dejan de manifestar, si se les examina de cerca, muy estrictas analogías de estructura. El retroceso de la locura provocado por las prácticas del internamiento, la desaparición del personaje del loco como tipo social familiar: fácilmente encontraremos, en las páginas siguientes, las consecuencias o las causas, antes bien, para ser a la vez más objetivo y más exacto, las formas correspondientes en las reflexiones teóricas y científicas sobre la locura. Lo que hemos descrito como un acontecimiento, por un lado, lo encontraremos en el otro lado como forma de desarrollo conceptual. Por separados que estén estos dos dominios, no hay nada importante en el primero que no esté equilibrado en el segundo, lo que hace que esa separación no pueda ser concebible más que en relación con las formas de unidad cuya aparición autoriza.

Quizá no admiramos, por el momento, más que la unidad de la teoría y de la práctica. Nos parece, sin embargo, que la separación operada en la época clásica entre las formas de conciencia de la locura no corresponde a la distinción de lo teórico y de lo práctico. La conciencia científica o médica de la locura, aun cuando reconozca la imposibilidad de curar, siempre está virtualmente comprometida en un sistema de operaciones que debería permitir borrar los síntomas o dominar las causas; por otra parte, la conciencia práctica que separa, condena y hace desaparecer al loco está necesariamente mezclada con cierta concepción política, jurídica, económica del

individuo en la sociedad. Por tanto, la separación es distinta. Lo que se encuentra en un lado, bajo la gran rúbrica del internamiento, es el momento —tanto teórico como práctico— de la separación, es la reanudación del viejo drama de la exclusión, es la forma de apreciación de la locura en el movimiento de su supresión: lo que, por sí mismo, llega a formularse en su aniquilamiento concertado. Y lo que vamos a encontrar ahora es el despliegue, también teórico y práctico, de la verdad de la locura a partir de un ser que es un no-ser, puesto que no se presenta en sus signos más manifiestos más que como error, fantasma, ilusión, lenguaje vano y carente de contenido; va a tratarse, ahora, de la constitución de la locura como naturaleza a partir de esta no-naturaleza que es su ser mismo. De lo que se trataba antes era, pues, de la constitución dramática de un ser a partir de la supresión violenta de su existencia; ahora, de la constitución, en la serenidad del saber, de una naturaleza a partir de una revelación de un no-ser.

Pero al mismo tiempo que esta constitución de una naturaleza, trataremos de aislar la experiencia única que sirve de fundamento tanto a las formas dramáticas de la separación como al calmado movimiento de esta constitución. Esta experiencia única, que reposa aquí y allá, que sostiene, explica y justifica la práctica del internamiento y el ciclo del conocimiento, es, ella, la que constituye la experiencia clásica de la locura; es ella la que se puede designar con el término mismo de sinrazón. Bajo la gran escisión de que acabamos de hablar, extiende su secreta coherencia: pues es, al mismo tiempo, la razón de la cesura, y la razón de la unidad que se descubre de uno y otro lado de la cesura. Es ella la que explica que se encuentren las mismas formas de experiencia *de una y otra parle*, pero que no se les encuentre jamás en una y otra parte. La sinrazón en la época clásica es, al mismo tiempo, la unidad y la división de ella misma.

Se nos preguntará por qué haber esperado tanto tiempo para aislarla; por qué haberla nombrado finalmente, esta sinrazón, a propósito de la constitución de una naturaleza, es decir, finalmente, a propósito de la ciencia, de la medicina, de la «filosofía natural». Por qué no haberla tratado más que por alusión o preterición en tanto que se trataba de la vida económica y social, de las formas de la pobreza y el desempleo, de las instituciones políticas y policíacas. ¿No es esto atribuir más importancia al devenir conceptual que al movimiento real de la historia?

A todo ello se podría responder, quizá, que en la reorganización del mundo burgués en la época del mercantilismo, la experiencia de la locura sólo se presenta al sesgo, en perfiles lejanos y de manera silenciosa; que habría sido arriesgado definirla a partir de líneas tan parciales en lo que la concierne, y tan integradas, en cambio, en otras figuras más visibles y más legibles; que en ese primer nivel de la investigación, bastaría con hacer sentir su presencia y prometer su explicación. Pero cuando al filósofo o al médico se presenta el problema de las relaciones de la razón, de la naturaleza y de la enfermedad es entonces, en todo el espesor de su volumen, cuando se presenta la locura; todas las masas de las experiencias entre las cuales se encuentra

dispersa descubren su punto de coherencia, y ella misma llega a la posibilidad del lenguaje. En fin, aparece entonces una experiencia singular. Las líneas sencillas, un poco heterogéneas, seguidas hasta entonces, vienen a ocupar su lugar exacto; cada elemento puede gravitar según su ley justa.

Esta experiencia no es ni teórica ni práctica. Se remite a esas experiencias fundamentales en las que una cultura arriesga los valores que le son propios; es decir, los compromete en la contradicción. Pero, al mismo tiempo, los previene contra ella. Una cultura como la de la época clásica, tantos de cuyos valores estaban investidos en la razón, ha arriesgado en la locura al mismo tiempo el más y el menos. El más, puesto que la locura formaba la contradicción más inmediata de todo lo que la justificaba; el menos, puesto que la desarmaba enteramente, dejándola en la impotencia. Ese máximo y ese mínimo de riesgo aceptados por la cultura clásica, en la locura, es lo que expresa bien la palabra sinrazón: el anverso, sencillo, inmediato, encontrado inmediatamente en la razón; y esta forma vacía sin contenido ni valor, puramente negativa, donde no figura más que la huella de una razón que acaba de huir, pero que queda para siempre para la sinrazón como razón de ser lo que es.

I. EL LOCO EN EL JARDÍN DE LAS ESPECIES

HAY QUE interrogar ahora al otro bando. Ya no la conciencia de la locura comprometida con los gestos de la segregación, en su rito fijo o en sus interminables debates críticos; sino esta conciencia de la locura que sólo para sí misma juega al juego de la separación, esta conciencia que enuncia al loco y despliega la locura.

Y, para empezar, ¿qué es el loco, portador de su enigmática locura, entre los hombres de razón, entre esos hombres de razón de un siglo XVII aún en sus orígenes? ¿Cómo se le reconoce, al loco, tan fácilmente distinguible un siglo antes con su perfil bien recortado, que hoy debe cubrir con una máscara uniforme tantos rostros distintos? ¿Cómo se le va a designar, sin cometer error, en la proximidad cotidiana que lo mezcla con todos los que no están locos y en la mezcla inextricable de los rasgos de su locura con los signos obstinados de su razón? Preguntas que se plantean el hombre sensato antes que el sabio, el filósofo antes que el médico, todo el grupo atento de los críticos, de los escépticos, de los moralistas.

Médicos y sabios, por su lado, examinan, antes bien, la locura misma, en el espacio natural que ocupa: mal entre las enfermedades, perturbaciones del cuerpo y el alma, fenómeno de la naturaleza que se desarrolla a la vez en la naturaleza y contra ella.

Doble sistema de interrogaciones, que parecen contemplar en dos direcciones distintas: pregunta filosófica, más crítica que teórica; pregunta médica que implica todo el movimiento de un conocimiento discursivo. Preguntas, una de las cuales concierne a la naturaleza de la razón, y la manera en que autoriza la separación de lo razonable y de lo irrazonable; la otra de las cuales concierne a lo que hay de racional o de irracional en la naturaleza y las fantasías de sus variaciones.

Dos maneras de interrogar la naturaleza a propósito de la razón, y la razón a través de la naturaleza. Y si el azar quisiera que, al ensayarlas una tras otra, de su diferencia misma surgiera una respuesta común, si una sola y misma estructura llegara a separarse, estaría muy cercana, sin duda, de lo que hay de esencial y de general en la experiencia que la época clásica ha podido tener de la locura; y nos veríamos conducidos a los límites mismos de lo que hay que entender por sinrazón.

La ironía del siglo XVIII gusta de retomar los viejos temas escépticos del Renacimiento, y Fontenelle se queda en una tradición que es la de la sátira filosófica muy próxima aún a Erasmo, cuando hace decir a la locura, en el prólogo de *Pigmalión*:

> Ahora mis dominios desconocen fronteras;
> están locos los hombres, y más que sus mayores;
> en las futuras eras

heredarán sus hijos insensateces peores,
y sus nietos tendrán más menguadas quimeras
que sus antecesores[405].

Y sin embargo la estructura de la ironía ya no es la decimocuarta sátira de Régnier; ya no reposa sobre la desaparición universal de la razón en el mundo, sino sobre el hecho de que la locura se ha sutilizado hasta el punto de haber perdido toda forma visible y asignable. Se tiene la impresión de que, por un efecto lejano y derivado del internamiento sobre la reflexión, la locura se ha retirado de su antigua presencia visible, y que todo aquello que, hace poco, constituía aún su plenitud real se ha borrado ahora, dejando vacío su lugar, haciendo invisibles sus manifestaciones ciertas. Hay en la locura una aptitud esencial a imitar la razón, que cubre finalmente lo que puede haber de irrazonable en ella; o, antes bien, la sabiduría de la naturaleza es tan profunda que llega a utilizar a la locura como otro camino de la razón; hace de ella el camino corto de la sabiduría, esquivando sus formas propias en una invisible previsión: «El orden que la naturaleza ha deseado establecer en el universo sigue su camino: todo lo que se puede decir es que lo que la naturaleza no habría obtenido de nuestra razón, lo obtiene de nuestra locura.»[406]

La naturaleza de la locura es al mismo tiempo su útil sabiduría; su razón de ser consiste en acercarse tanto a la razón, en ser tan consustancial a ella que, en conjunto, forman un texto indisociable, en que no se puede descifrar más que la finalidad de la naturaleza: hace falta la locura del amor para conservar la especie; hacen falta los delirios de la ambición para el buen orden de los cuerpos políticos; hacen falta insensatas avideces para crear riquezas. Así, todos esos desórdenes egoístas entran en la gran sabiduría de un orden que sobrepasa a los individuos: «Como la locura de los hombres es de la misma naturaleza, se ajustan tan fácilmente que han servido para establecer los nexos más fuertes de la sociedad humana: testimonio, ese deseo de inmortalidad, esa falsa gloria y muchos otros principios sobre los cuales rueda todo lo que se hace en el mundo.»[407] La locura, para Bayle y Fontenelle, desempeña un papel parecido al sentimiento, según Malebranche, en la naturaleza caída: esta vivacidad involuntaria que, mucho antes que la razón y por caminos desviados, vuelve al punto mismo al que sólo después de muchas penas habría podido llegar. La locura es el lado inadvertido del orden, que hace que el hombre, aún a pesar suyo, sea instrumento de una sabiduría cuyo fin no conoce; la locura mide toda la distancia que hay entre previsión y providencia, cálculo y finalidad. En ella se esconde todo el espesor de una sabiduría colectiva, y que domina el tiempo[408]. Desde el siglo XVII, la locura se ha desplazado imperceptiblemente en el orden de las razones: antes estaba, más bien, del lado del «razonamiento que proscribe la razón»; ahora se ha deslizado del lado de una razón silenciosa que precipita la racionalidad lenta del razonamiento, que confunde sus líneas aplicadas y supera en el riesgo sus aprehensiones y sus ignorancias. Finalmente, la naturaleza de la locura está en ser una

razón secreta, en no existir más que por ella y para ella, en no tener en el mundo otra presencia que aquella preparada de antemano por la razón, ya alienada en ella.

Pero, entonces, ¿cómo sería posible asignar a la locura un lugar fijo, darle un rostro que no tuviera los mismos rasgos que la razón? Forma presurosa e involuntaria de la razón, no puede dejar aparecer nada que la muestre irreductible. Y cuando Vieussens hijo explica que «el centro oval» del cerebro es «la sede de las funciones del espíritu», porque «la sangre arterial se utiliza hasta el punto de volverse espíritu animal», y que en consecuencia, «la salud del espíritu en lo que tiene de material depende de la regularidad, de la igualdad, de la libertad del curso de su espíritu en sus pequeños canales», Fontenelle se niega a reconocer que pueda haber algo inmediatamente perceptible y decisivo en un criterio tan sencillo, que permitiera separar inmediatamente a los locos de los no locos; si el anatomista tiene razón al vincular la locura a esa falla de los «pequeños vasos muy separados», enhorabuena, semejante perturbación se encontrará en todo el mundo: «No hay apenas cabeza tan sana que no se encuentre allí algún pequeño tubo de centro oval bien bloqueado.»[409] Cierto que los dementes, los locos furiosos, los maníacos o los violentos pueden reconocerse al punto: pero no porque sean locos, y en la medida en que lo sean, sino solamente porque su delirio es de un modo particular que añade a la esencia imperceptible de toda locura unas señales que le son propias: «Los frenéticos solamente son locos de otro género.»[410] Pero, dejando de lado esas diferenciaciones, la esencia general de la locura está desprovista de toda forma asignable; el loco, en general, no es portador de un signo; se confunde con los otros, y está presente en todos, no por un diálogo o por un conflicto con la razón, sino para servirla oscuramente por medio inconfesable. *Ancilla rationis*. Médico y naturalista, Boissier de Sauvages, mucho tiempo después, reconocerá aún que la locura «no cae directamente bajo los sentidos»[411].

Pese a las similitudes aparentes en el uso del escepticismo, nunca el modo de presencia de la locura ha sido más diferente que en ese principio del siglo XVIII, de lo que había podido ser en el curso del Renacimiento. Por signos innumerables, manifestaba en otros tiempos su presencia, amenazando la razón con una contradicción inmediata; y el sentido de las cosas era indefiniblemente reversible: tan cerrada así era la trama de esta dialéctica. Hoy, las cosas son igualmente reversibles, pero la locura se ha reabsorbido en una presencia difusa, sin signo manifiesto, fuera del mundo sensible y en el reino secreto de una razón universal. Es, al mismo tiempo, plenitud y ausencia total: habita todas las regiones del mundo, no deja libre ninguna sabiduría, ningún orden, pero escapa de toda captación sensible; está allí, por doquier, pero jamás en aquello que la hace ser lo que es.

Sin embargo, ese retiro de la locura, esa diferencia esencial entre su presencia y su manifestación no significa que se retire, fuera de toda evidencia, a un dominio inaccesible en que su verdad permanezca oculta. Que no tenga ni signo cierto ni presencia positiva la ofrece paradójicamente, en una inmediatez sin inquietud,

desplegada en superficie, sin ningún regreso posible para la duda. Pero no se ofrece entonces como locura: se presenta bajo los rasgos indiscutibles del loco: «Las personas cuya razón está sana con tanta facilidad lo reconocen, que hasta los pastores pueden distinguirlos en aquellas ovejas suyas víctimas de semejantes enfermedades»[412]. Hay una cierta evidencia del loco, una determinación inmediata de sus rasgos, que parece correlativa precisamente de la no determinación de la locura. Cuanto menos precisada aquélla, mejor reconocido éste. En la medida misma en que no sabemos dónde comienza la locura, sí sabemos, con un saber casi incontestable, lo que es el loco. Y Voltaire se asombra de que no se sepa cómo un alma puede razonar falsamente, ni cómo puede cambiar algo en su esencia, en tanto que, sin vacilación, «se la conduce, sin embargo, a los manicomios»[413].

¿Cómo se hace este reconocimiento tan indudable del loco? Por una percepción marginal, una vista transversal, por una especie de razonamiento instantáneo, indirecto, y negativo a la vez. Boissier de Sauvages trata de explicitar esta percepción tan cierta y sin embargo tan confusa: «Cuando un hombre actúa de conformidad con las luces de la sana razón, basta con atender a sus gestos, a sus movimientos, a sus deseos, a sus discursos, a sus razonamientos, para descubrir el vínculo que hay entre sus acciones y el fin al que tienden». Del mismo modo, tratándose de un loco, «no es necesario conocer la alucinación o el delirio que le afligen, que haga silogismos falsos; puede uno percibir fácilmente su error y su alucinación por la discordancia que hay entre sus acciones y la conducta de los otros hombres»[414]. El camino es indirecto en que no hay percepción de la locura más que por referencia al orden de la razón, y a esta conciencia que tenemos ante un hombre razonable, que nos asegura de la coherencia, de la lógica, de la continuidad del discurso; esta conciencia permanece dormida hasta la irrupción de la locura, que aparece manifiestamente, no porque sea positiva sino, justamente, porque es del orden de la ruptura. Surge inmediatamente como discordancia, es decir, es enteramente negativa; pero es en ese mismo carácter negativo donde contiene la seguridad de ser instantánea. Cuanto menos se manifiesta la locura en lo que tiene de positivo, más bruscamente surge el loco como diferencia irrecusable, sobre la trama continua de la razón, casi olvidada ya por haberse vuelto demasiado familiar.

Detengámonos unos instantes en ese primer punto. La certidumbre tan presurosa, tan presuntuosa con la cual el siglo XVIII sabe reconocer al loco, en el momento mismo en que confiesa no poder definir ya a la locura… He aquí, sin duda, una estructura importante. Carácter inmediatamente concreto, evidente y preciso del loco; perfil confuso, lejano, casi imperceptible de la locura. Y no es esto una paradoja, sino relación muy natural de complementaridad. El loco es demasiado directamente sensible para que pueda reconocerse en él el discurso general de la locura; sólo aparece en una existencia puntual, especie de locura a la vez individual y anónima, en la que él se designa sin ningún margen de error, pero que desaparece en cuanto es

percibida. La locura, en cambio, es indefiniblemente lejana; es una esencia remota que, por sí misma, tienen deber de analizar nuestros nosógrafos.

Esta evidencia tan directa del loco ante el fondo de una razón concreta; este alejamiento, en cambio, de la locura a los límites más externos, los más inaccesibles de una razón discursiva, se ordenan, los dos, en una cierta ausencia de la locura, de una locura que no estaría atada a la razón por una finalidad profunda, de una locura que sería atrapada en un debate real con la razón y que, en toda la extensión que va de la percepción al discurso, del reconocimiento al conocimiento, sería generalidad concreta, especie viva y multiplicada en sus manifestaciones. Una cierta ausencia de la locura reina en toda esta experiencia de la locura. Se ha excavado un vacío, que va, quizás, hasta lo esencial.

Pues lo que es ausencia del punto de vista de la locura bien podría ser nacimiento de otra cosa: el punto en que se fomenta otra experiencia, en la labor silenciosa de lo positivo.

El loco no es manifiesto en su ser, pero si es indubitable es por ser *otro*. Ahora bien, esta otredad, en la época en que nos colocamos, no es experimentada en lo inmediato, como diferencia sentida, a partir de cierta certidumbre de sí mismo. Ante esos insensatos que se imaginan «ser muletas o tener un cuerpo de vidrio», Descartes sabía inmediatamente que no era como ellos: «Pero, bueno, son locos…». El inevitable reconocimiento de su locura surgía espontáneamente, en un nexo establecido entre ellos y uno mismo: el sujeto que percibía la diferencia la medía a partir de sí mismo: «Yo no sería menos extravagante si siguiera su ejemplo». En el siglo XVIII esta conciencia de otredad oculta, bajo una aparente identidad, una estructura completamente distinta; se formula no a partir de una certidumbre, sino de una regla general; implica una relación exterior, que va de los otros a este Otro singular que es el loco, en una confrontación en que el sujeto no está comprometido, ni aún convocado bajo la forma de una evidencia: «Llamamos locura a esta enfermedad de los órganos del cerebro que impide a un hombre necesariamente pensar y actuar como los otros.» **[415]** El loco es el otro por relación a los demás: el otro —en el sentido de la excepción— entre los otros, en el sentido de lo universal. Toda forma de la interioridad queda conjurada ahora: el loco es evidente, pero su perfil se destaca sobre el espacio exterior; y la relación que lo define, lo ofrece entero por el juego de las comparaciones objetivas a la mirada del sujeto razonable. Entre el loco y el sujeto que pronuncia «aquél es un loco», se ha abierto toda una distancia que ya no es el vacío cartesiano del «yo no soy aquél», sino que se encuentra ocupada por la plenitud de un doble sistema de otredad: distancia ahora ocupada por señales, por consiguiente mensurable y variable; el loco es más o menos diferente en el grupo de los otros que, a su vez, es más o menos universal. El loco se vuelve relativo, pero así está más desarmado aún de sus poderes peligrosos: él, que en el pensamiento del Renacimiento figuraba la presencia próxima y peligrosa, en el interior de la razón, de

un parecido demasiado interior, ha sido rechazado ahora hasta el otro extremo del mundo, apartado y mantenido donde no pueda inquietar, mediante una doble seguridad, puesto que representa *la diferencia del Otro en la exterioridad de los otros*.

Esta nueva forma de conciencia inaugura una nueva relación de la locura con la razón: ya no dialéctica continua, como en el siglo XVI, ni oposición sencilla y permanente, tampoco rigor de la separación, como fue el caso a principios de la época clásica, sino vínculos complejos y extrañamente anudados. Por una parte, la locura existe *por relación* a la razón, o al menos por relación a los «otros» que, en su generalidad anónima, están encargados de representarla y de darle valor de exigencia; por otra parte, existe *para* la razón, en la medida en que aparece ante la mirada de una conciencia ideal que la percibe como diferencia con los otros. La locura tiene una doble razón de ser *ante* la razón; está, al mismo tiempo, del *otro lado* y *bajo su mirada*; del otro lado: la locura es diferencia inmediata, negatividad pura, aquello que se enuncia como no-ser, en una evidencia irrecusable; es una ausencia total de razón, que se percibe inmediatamente como tal, sobre el fondo de las *estructuras de lo razonable*. Bajo la mirada de la razón: la locura es individualidad singular cuyos caracteres propios, cuya conducta, cuyo lenguaje, cuyos gestos se distinguen uno a uno de lo que puede encontrarse en el no loco; en su particularidad, se despliega para una razón que no es término de referencia sino principio de juicio; la locura ha sido tomada ahora en las *estructuras de lo racional*. Lo que caracteriza a la locura a partir de Fontenelle es la permanencia de un doble vínculo con la razón, esta implicación, en la experiencia de la locura, de una razón tomada como norma, y de una razón definida como sujeto de conocimiento.

Fácilmente se objetará que en toda época ha habido, del mismo modo, una doble aprehensión de la locura: una moral, sobre el fondo de lo razonable; la otra objetiva y médica sobre el fondo de la racionalidad. Si dejamos de lado el gran problema de la locura griega, es cierto que, al menos desde la época latina, la conciencia de la locura ha sido compartida según esta dualidad. Cicerón evoca la paradoja de los enfermos del alma y de su curación: cuando el cuerpo está enfermo, el alma puede reconocerlo, saberlo y juzgarlo; pero cuando el alma está enferma el cuerpo no podrá decirnos nada sobre ella: «El alma está llamada a pronunciarse sobre su estado cuando precisamente, es la facultad de juzgar la que está enferma»**[416]**. Contradicción de la que no sería posible escapar, si, justamente, no hubiese sobre las enfermedades del alma dos puntos de vista rigurosamente distintos: primero, una sabiduría filosófica que, sabiendo diferenciar al loco del razonable, asimila a la locura toda forma de no-sabiduría —*omnes insipientes insaniunt*—**[417]** y puede, mediante la enseñanza o con la persuasión, disipar esas enfermedades del alma: «no hay que dirigirse, como en las enfermedades del cuerpo, al exterior, y debemos emplear todos nuestros recursos y todas nuestras fuerzas para ponernos en estado de atendernos a nosotros mismos»**[418]**; un saber, en seguida, que sabe reconocer en la locura el efecto de las

pasiones violentas, de los movimientos irregulares de la bilis negra y de todo «este orden de causas en el cual soñamos al hablar de Atamas, de Alcmeón, de Ayax y de Oreste»[419]. A esas dos formas de experiencia corresponden exactamente dos formas de locura: la *insania*, cuya «acepción es muy extensa» sobre todo «cuando a ella se aúna la tontería», y el *furor*, enfermedad más grave, que el derecho romano conoce desde la ley de las XII Tablas. Puesto que se opone a lo razonable, la *insania* jamás puede alcanzar al sabio; el *furor*, por el contrario, acontecimiento del cuerpo y del alma que la razón es capaz de reconstituir en el conocimiento, siempre puede trastornar al espíritu del filósofo[420]. Hay, así, en la tradición latina una locura en la forma de lo razonable, y una locura en la forma de lo racional, que ni siquiera pudo confundir el moralismo ciceroniano[421].

Ahora bien, lo que ha ocurrido en el siglo XVIII es un deslizamiento de las perspectivas gracias al cual las estructuras de lo razonable y las de lo racional se han insertado las unas en las otras, para formar finalmente un tejido tan denso que durante largo tiempo ya no será posible distinguirlas. Se han ordenado progresivamente a la unidad de una sola y misma locura percibida toda en conjunto por su oposición a lo razonable, y por lo que ofrece de sí misma a lo racional. Diferencia pura, extraño por excelencia, «otro» a la segunda potencia, el loco, en esa perspectiva misma, va a convertirse en objeto de análisis racional, plenitud ofrecida al conocimiento, percepción evidente, y será esto en la medida, precisamente, en que sea aquello. A partir de la primera mitad del siglo XVIII, y es esto lo que le da su peso decisivo en la historia de la sinrazón, la negatividad moral del loco empieza a no ser más que una sola cosa con la positividad de lo que se puede conocer en él: la distancia crítica y patética del rechazo, del no-reconocimiento, ese vacío de carácter se convierte en el espacio en que van a aflorar serenamente los caracteres que diseñan poco a poco una verdad positiva. Y es ese movimiento, sin duda, lo que puede encontrarse en esta enigmática definición de la Enciclopedia: «Apartarse de la razón sin saberlo, porque se está privado de ideas, es ser *imbécil*; apartarse de la razón, sabiéndolo, porque se es esclavo de una pasión violenta, es ser *débil*; pero apartarse con confianza, y con la firme persuasión de que se la sigue, es ello, me parece, lo que se llama estar *loco*.»[422]

Definición extraña, por seca, y porque parece aún próxima de la vieja tradición filosófica y moral. Y sin embargo, se encuentra ahí, oculto a medias, todo el movimiento que renueva la reflexión sobre la locura: la sobreposición y la coincidencia forzosa entre una definición por la negatividad de la reparación (la locura es siempre una distancia tomada por relación a la razón, un vacío establecido y mesurado), y una definición por la plenitud de los caracteres y de los rasgos que restablecen, en forma positiva, las relaciones con la razón (confianza y persuasión, sistema de creencias que hace que la diferencia de la locura y de la razón sea al mismo tiempo una similitud, que la oposición se escape de sí misma en forma de una fidelidad ilusoria, el vacío se llena con todo un conjunto que es apariencia, pero

apariencia de la razón misma). Tan es así que la vieja y sencilla oposición de las potencias de la razón y las del insensato queda remplazada ahora por una oposición más compleja y fugaz; la locura es la ausencia de razón, pero ausencia que toma forma de positividad, en una casi-conformidad, en una similitud engañosa, que sin embargo no llega a engañar. El loco se aparta de la razón, pero poniendo en juego imágenes, creencias, razonamientos que vuelven a encontrarse iguales en el hombre de razón. El loco, por lo tanto, no puede ser loco para sí mismo, sino solamente a los ojos de un tercero, que, tan sólo él, puede distinguir de la razón misma el ejercicio de la razón.

En la percepción del loco que se da en el siglo XVIII, hay, por lo tanto, inextricablemente unidos, lo que hay de más positivo y lo que hay de más negativo. Lo positivo no es otra cosa que la razón misma, aun si se encuentra en un rostro aberrante; en cuanto a lo negativo, es el hecho de que la locura no es, si acaso, más que el vano simulacro de la razón. La locura es la razón más una extrema capa negativa; es lo que hay más próximo de la razón y más irreductible; es la razón afectada por un índice totalmente imborrable: la Sinrazón.

Reanudemos ahora los hilos anteriores. La evidencia del loco comprobada inmediatamente, ¿qué era, sobre el fondo paradójico de una ausencia de la locura? Nada más que la presencia muy próxima de la razón que llena todo lo que puede haber de positivo en el loco, cuya evidente locura es un indicio que afecta la razón, pero que no introduce finalmente ningún elemento extraño y positivo.

¿Y la imbricación de las estructuras de lo racional y las estructuras de lo razonable? En un mismo movimiento que caracteriza la percepción de la locura en la época clásica, la razón reconoce inmediatamente la negatividad del loco en lo irrazonable, pero se reconoce a sí misma en el contenido racional de toda locura. Se reconoce como contenido, como naturaleza, como discurso, como *razón*, finalmente, de la locura, al tiempo que mide la infranqueable distancia de la razón a la razón del loco. En ese sentido el loco puede estar investido enteramente por la razón, dominado por ella puesto que es ella la que lo habita secretamente; pero ella lo mantiene siempre fuera; si tiene un dominio sobre él, es desde el exterior, como un *objeto*. Ese estatuto de objeto, que fundará después la ciencia positiva de la locura, queda inscrito desde esta estructura perceptiva que analizamos por el momento: reconocimiento de la *racionalidad* del contenido, en él movimiento mismo por el cual se denuncia lo que hay de *irrazonable* en su manifestación.

Es ésta la primera y más aparente de las paradojas de la sinrazón: una oposición inmediata a la razón que, sin embargo, no puede tener otro contenido que la razón misma.

La evidencia, sin apelación posible, del «éste está loco» no se apoya sobre ningún dominio teórico de lo que es locura.

Pero, a la inversa, cuando el pensamiento clásico desea interrogar a la locura, en lo que es, no es a partir de los locos como lo hará, sino a partir de la enfermedad en general. La respuesta a una pregunta como: «¿Qué es la locura?» se deduce de una analítica de la enfermedad, sin que el loco tenga que hablar de sí mismo, en su existencia concreta. El siglo XVIII percibe al loco, pero deduce la locura. Y en el loco lo que percibe no es la locura, sino la inextricable presencia de la razón y de la sinrazón. Y eso a partir de lo cual reconstruye la locura no es la experiencia múltiple de los locos, es el dominio lógico y natural de la enfermedad, un campo de racionalidad. Puesto que, para el pensamiento clásico, el mal tiende a no definirse ya más que de manera negativa (por la finitud, la limitación, la ausencia), la noción general de enfermedad se encuentra ante una doble tentación: ya no ser considerada, tampoco ella, más que a título de negación (y es, en efecto, la tendencia de suprimir nociones como aquellas de «sustancias morbíficas»), sino apartarse de una metafísica del mal, ya estéril si se quiere comprender la enfermedad en lo que tiene de real, de positivo, de pleno (y es ésta la tendencia a excluir del pensamiento médico nociones como las de «enfermedades por defecto» o «enfermedades por privación»).

A principios del siglo XVII, Plater, en su cuadro de las enfermedades, aún dejaba lugar considerable a las enfermedades negativas: defectos de parto, de sudor, de concepción, de movimiento vital[423]. Pero Sauvages, a continuación, hará notar que un defecto no puede ser ni la verdad ni la esencia de una enfermedad, ni aún su naturaleza propiamente dicha: «Es cierto que la supresión de ciertas evacuaciones a menudo causa enfermedades, pero de ahí no se sigue que se pueda dar el nombre de enfermedad a esta supresión»[424]. Y esto por dos razones: la primera, que la privación no es principio de orden, sino de desorden y de desorden infinito; pues se coloca en el espacio siempre abierto, siempre renovado de las negaciones, que no son numerosas como las cosas reales, sino tan innumerables como las posibilidades lógicas: «Si ocurriera esta institución de los géneros, los géneros mismos crecerían al infinito»[425]. Más aún: al multiplicarse, las enfermedades, paradójicamente, dejarían de distinguirse, pues si lo esencial de la enfermedad está en la supresión, la supresión que no tiene nada de positivo no puede dar a la enfermedad su rostro singular; actúa de la misma manera sobre todas las funciones a las que se aplica por una índole de acto lógico que es enteramente vacío. La enfermedad sería la indiferencia pobre de la negación que se ejerciera en la riqueza de la naturaleza: «El defecto y la privación no son nada positivo, pero no imprimen en el espíritu ninguna idea de enfermedad.»[426] Para dar un contenido particular a la enfermedad, hay que enfocar, por tanto, los fenómenos reales, observables, positivos por los cuales se manifiesta: «La definición de una enfermedad es la enumeración de los síntomas que sirven para conocer su género y su especie, y para distinguirla de todas las demás»[427]. Allí mismo donde hay que reconocer que hay una supresión, ésta no puede ser la enfermedad misma, sino solamente su causa; así pues, hay que enfocar los efectos positivos de la

supresión: «Aun cuando la idea de enfermedad fuese negativa, como en las enfermedades soporosas, vale más definirla por sus síntomas positivos.»[428]

Pero también correspondía a esta investigación de la positividad liberar a la enfermedad de lo que podía tener de invisible y de secreto. Todo aquello de malo que aún se ocultaba en ella será exorcizado en adelante y su verdad podrá desplegarse en la superficie, en el orden de los signos positivos. Willis, en el *De morbis convulsivis* aún hablaba de las sustancias morbíficas: oscuras realidades extrañas y contra natura, que forman el vehículo del mal y el soporte del acontecimiento patológico. En ciertos casos, especialmente en los de epilepsia, la «sustancia morbífica» está tan retirada, tan inaccesible a los sentidos y aun a las pruebas, que guarda todavía la marca de la trascendencia, y que se la podría confundir con los artificios del demonio: «En esta afección, la sustancia morbífica es muy oscura y no persiste ningún vestigio de lo que aquí sospechamos, con razón, que es el soplo del espíritu de los maleficios.»[429] Pero a fines del siglo XVII comienzan a desaparecer las sustancias morbíficas. La enfermedad, aun si entraña elementos difícilmente descifrables, aun si permanece oculta la parte principal de su verdad, no debe caracterizarse ya por ello; hay siempre allí una verdad singular que está al nivel de los fenómenos más aparentes, y a partir de la cual se la debe definir. «Si un general o un capitán no especificara en la filiación que da de sus soldados más que las marcas ocultas que tengan sobre el cuerpo, o aquellos otros signos oscuros y desconocidos que no están a la vista, por mucho que se buscara a los desertores no se les descubriría jamás»[430]. Así pues, el conocimiento de la enfermedad debe empezar por el inventario de lo que hay más manifiesto en la percepción, más evidente en la verdad. Así se define, como paso primero de la medicina, el método sintomático que «toma las características de las enfermedades de los fenómenos invariables y de los síntomas evidentes que los acompañan»[431]. A la «vía filosófica» que es «el conocimiento de las causas y de los principios», y que, en resumen, «no deja de ser muy curiosa y distingue lo dogmático de lo empírico», debe preferirse la «vía histórica», más cierta y más necesaria; «muy sencilla, y fácil de adquirir», no es otra cosa que el «conocimiento de los hechos». Si es «histórica», no es porque trate de establecer, a partir de sus causas más antiguas, el devenir, la cronología y la duración de las enfermedades; sino que, en un sentido más etimológico, trata de *ver* de cerca y en detalle, de restituir la enfermedad con la exactitud de un retrato. ¿Podría proponerse mejor modelo que «los pintores que, cuando hacen un retrato, tienen buen cuidado de marcar hasta los signos y las más pequeñas cosas naturales que se encuentran en el rostro de la persona pintada?»[432].

Todo un mundo patológico se organiza según normas nuevas. Pero nada en él parece tener que dejar lugar a esta percepción del loco tal como la hemos analizado antes: percepción totalmente negativa, que siempre mantenía en lo inexplícito la verdad manifiesta y discursiva de la locura. La locura no podrá ocupar lugar en ese mundo de las enfermedades cuya verdad se enuncia por sí misma en los fenómenos observables cuando no se ofrece en el mundo concreto más que en su perfil más

agudo, el menos susceptible de captación; la presencia instantánea, puntual de un loco, que, por ello, es tanto mejor percibido como loco, cuanto menos deja parecer la verdad desplegada de la locura.

Pero aún hay más. El gran afán de los clasificadores del siglo XVIII está animado por una metáfora constante que tiene la amplitud y la obstinación de un mito: es la transferencia de los desórdenes de la enfermedad al orden de la vegetación. Hay que «reducir», decía ya Sydenham, todas las enfermedades a especies precisas con el mismo cuidado y la misma exactitud que los botánicos han hecho en el «Tratado de las plantas»[433]. Y Gaubius recomendaba poner «el número inmenso de las enfermedades humanas siguiendo el ejemplo de los escritores de la historia natural, en un orden sistemático… Presentando las clases, los géneros y las especies, cada uno con sus características particulares, constantes y distintas»[434]. Con Boissier de Sauvages[435], el tema cobra todo su significado; el orden de los botánicos se convierte en organizador del mundo patológico por entero, y las enfermedades se reparten según un orden y en un espacio que son los de la razón misma. El proyecto de un jardín de las especies —tanto patológicas como botánicas— pertenece a la sabiduría de la previsión divina.

Antes, la enfermedad estaba permitida por Dios; la destinaba a los hombres como castigo. Pero ahora Dios organiza las formas y reparte él mismo las variedades. La cultiva. Habrá en adelante un Dios de las enfermedades, el mismo que protege las especies, y nunca se ha visto morir a ese jardinero cuidadoso del mal… Si es Verdad que del lado del hombre la enfermedad es signo de desorden, finitud, pecado, del lado de Dios, que las ha creado, es decir del lado de su Verdad, las enfermedades son una vegetación razonable. Y el pensamiento médico debe fijarse como tarea librarse de esas categorías patéticas del castigo para acceder a aquéllas, realmente patológicas, cuya enfermedad descubre su verdad eterna. «Estoy persuadido de que la razón por la cual aún no tenemos una historia exacta de las enfermedades es que la mayor parte de los autores no las han considerado hasta ahora más que como efectos ocultos y confusos de una naturaleza mal dispuesta y caída, y que habrían creído perder su tiempo si se hubiesen dedicado a describirlas. Sin embargo, el Ser Supremo no está sujeto a leyes menos ciertas al producir las enfermedades, o al hacer madurar los humores morbíficos que al crear las plantas o las enfermedades»[436].

Bastará en adelante que la imagen sea seguida hasta su término: la enfermedad, en la menor de sus manifestaciones, se encontrará investida de sabiduría divina; desplegará, en la superficie de los fenómenos, las previsiones de una razón omnipotente. La enfermedad será obra de la razón, y razón de la obra. Obedecerá al orden, y el orden estará secretamente presente como principio organizador de cada síntoma. Lo universal vivirá en lo particular: «Por ejemplo, aquel que observará atentamente el orden, el tiempo, la hora en que comienzan el acceso de la fiebre cuartana, los fenómenos del escalofrío, del calor, en una palabra todos los síntomas que le son propios, tendrá tanta razón de creer que esta enfermedad es una especie

como de creer que una planta constituye una especie.»[437] La enfermedad, como la planta, es, en vivo, la racionalidad misma de la naturaleza: «Los síntomas son con respecto a las enfermedades lo que las hojas y los soportes (*fulcra*) con respecto a las plantas.»[438]

Por relación a la primera «naturalización» de la que presta testimonio la medicina del siglo XVI, esa segunda naturalización presenta nuevas exigencias. Ya no se trata de una cuasi naturaleza, penetrada aún de lo irreal, de fantasmas, de imaginario, una naturaleza de ilusión y de añagaza, sino de una naturaleza que es la plenitud entera y cristalizada de la razón. Una naturaleza que es el todo de la razón presente en cada uno de sus elementos. Tal es el espacio nuevo en que la locura, como enfermedad, debe insertarse ahora.

Una paradoja más de esta historia, que no carece de ellas, es ver a la locura integrada, sin dificultad aparente, en esas nuevas normas de la teoría médica. El espacio de clasificación se abre sin problema al análisis de la locura, y la locura, a su vez, encuentra allí inmediatamente su lugar. Ninguno de los clasificadores parece vacilar ante los problemas que la locura habría podido ocasionar.

Ahora bien, ese espacio sin profundidad, esa definición de la locura por lá sola plenitud de los fenómenos, esa ruptura con los parentescos del mal, ese rechazo de un pensamiento negativo, todo ello, ¿no es de otra vena y de otro nivel que el que conocemos de la experiencia clásica de la locura? ¿No hay allí dos sistemas yuxtapuestos, pero que pertenecen a dos universos distintos? La clasificación de las locuras, ¿no es un artificio de simetría o un asombroso avance sobre las concepciones del siglo XIX? Y si se quiere analizar lo que es la experiencia clásica en su profundidad, ¿no es lo mejor dejar en la superficie el esfuerzo clasificador y seguir, por el contrario, con toda su lentitud, lo que esta experiencia nos indica de sí misma, en lo que tiene de negativo, de emparentado al mal, y a todo el mundo ético de lo razonable?

Pero descuidar el lugar que la locura realmente ha ocupado en el dominio de la patología sería un postulado, y por consiguiente un error de método. La inserción de la locura en la nosología del siglo XVIII, por contradictoria que parezca, no debe quedar en la sombra. Tiene, con seguridad, una clasificación. Y hay que aceptar como tal —es decir, con todo lo que dice y todo lo que calla— esta curiosa oposición entre una conciencia perceptiva del loco, que ha sido singularmente aguda en el siglo XVIII, tan indudablemente negativa, y un conocimiento de la locura que se inscriba fácilmente en el plano positivo y ordenado de todas las enfermedades posibles [439]

Contentémonos, para empezar, con confrontar unos ejemplos de clasificación de las locuras.

Antaño, Paracelso había distinguido los *Lunatici*, cuya enfermedad debe su origen a la luna, y cuya conducta, en sus irregularidades aparentes, está secretamente ordenada según sus fases y sus movimientos; los *Insani*, que deben su mal a su

herencia, a menos que se les haya contagiado, inmediatamente antes de nacer, en el seno de su madre; los *Vesani*, que han sido privados de sentido y de razón por el abuso de las bebidas y el mal uso de los alimentos; los *Melancholici*, que se inclinan hacia la locura por un vicio de su naturaleza interna[440]. Clasificación de innegable coherencia, donde el orden de las causas se articula lógicamente en su totalidad: primero el mundo exterior, después la herencia y el nacimiento, los defectos de la alimentación, y finalmente los trastornos internos.

Pero son precisamente las clasificaciones de este género las que rechaza el pensamiento clásico.

Para que una clasificación sea valedera, hace falta, antes que nada, que la forma de cada enfermedad sea determinada ante todo por la totalidad de la forma de las otras; en seguida, es necesario que sea la propia enfermedad la que se determine en sus figuras diversas, y no por determinaciones externas; finalmente, hace falta que la enfermedad pueda conocerse exhaustivamente, o al menos reconocerse de manera cierta a partir de sus propias manifestaciones.

El camino de este ideal puede seguirse, desde Plater hasta Linneo o Weickhard, y se oye afirmarse poco a poco un lenguaje en que la locura formula, supuestamente, sus divisiones a partir de una naturaleza que es, al mismo tiempo, su propia naturaleza y la naturaleza natural de toda enfermedad posible.

Plater: «Praxeos Tractatus» (1609).

El primer libro de las «lesiones de las funciones» está consagrado a las lesiones de los sentidos; entre ellos deben distinguirse los sentidos externos e internos (imaginatio, ratio, memoria). Pueden quedar dañados separadamente o en junto, o pueden quedar dañados sea por una simple disminución, sea por una abolición total, sea por una perversión, sea por una exageración. En el interior de este espacio lógico, las enfermedades particulares se definirán tanto por sus causas (internas o externas), tanto por su contexto patológico (salud, enfermedad, convulsión, rigidez), tanto por síntomas anexos (fiebre, falta de fiebre).

1) *Mentis imbecillitas*:
- — General: *hebetudo mentis*;
- — Particular:
  - para la imaginación: *tarditas ingenii*;
  - para la razón: *imprudentia*;
  - para la memoria: *oblivio*.

2) Mentís consternatio:
- — Sueño no natural:
  - en las gentes sanas: *somnus immodicus, profondus*;

en los enfermos: coma, *lethargus, cataphora*;

estupor: con resolución (apoplejía); con convulsión (epilepsia); con rigidez (catalepsia).

3) *Mentís alienatio*:

— Causas innatas: *stultitia*;
— Causas externas: *temulentia, animi commotio*;
— Causas internas:
sin fiebre: *manía, melancholia*;
con fiebre: *phrenitis, paraphrenitis*.

4) *Mentis defatigatio*:

— *Vigiliae; insomnia.*

Jonston (1644: «Idea universal de la medicina»).

Las enfermedades del cerebro forman parte de las enfermedades orgánicas, internas, particulares y no venenosas. Se reparten en perturbaciones:

— Del sentido externo: cefalalgia;
— Del sentido común: vigilia, coma;
— De la imaginación: vértigo;
— De la razón: olvido, delirio, frenesí, manía, rabia;
— Del sentido interno: letargia;
— Del movimiento animal: lasitud, inquietud, temblor, parálisis, espasmo;
— De las excreciones: catarros.

Finalmente, se encuentran enfermedades en las que se mezclan esos síntomas: íncubos, catalepsia, epilepsia y apoplejía.

Boissier de Sauvages (1763. «Nosología metódica»).

Clase I: Vicios; II: Fiebres; III: Flegmasías; IV: Espasmos; V: Ahogos; VI: Debilidades; VII: Dolores; VIII: Locuras; IX: Flujo; X: Caquexias.

Clase VIII: «*Vesanias o enfermedades que nublan la razón*».

Orden I: *Alucinaciones*, que perturban la imaginación. Especies: «vértigo, encandilamiento, errores, desasosiego, hipocondría, sonambulismo».

Orden II: *Morosidades* que quitan el apetito. Especies: apetito depravado, hambre canina, sed excesiva, antipatía, enfermedad del país, terror pánico, satiriasis, furor uterino, tarentismo, hidrofobia.

Orden III: *Delirios*, que nublan el juicio. Especies: transporte, demencia, melancolía, demonomanía y manía.

Orden IV: *Locuras anormales*. Especies: amnesia, insomnio.

Linneo (1763. «Genera morborum»).

Clase V: *Enfermedades mentales*.

I. *Ideales*: delirio, transporte, demencia, manía, demonomanía, melancolía.

II. *Imaginativas*: desasosiego, visión, vértigo, terror pánico, hipocondría, sonambulismo.

III. *Patéticas*: gusto depravado, bulimia, polidipsia, satiriasis, erotomanía, nostalgia, tarentismo, rabia, hidrofobia, cacosicia, antipatía, ansiedad.

Weickhard (1790. «Der philosophische Arzt»).

I. *Las enfermedades del espíritu* (Geistes krankheiten).

1. Debilidad de la imaginación;
2. Vivacidad de la imaginación;
3. Falta de atención (*attentio volubilis*);
4. Reflexión obstinada y persistente (*attentio acérrima et meditatio profunda*);
5. Ausencia de memoria (*oblivio*);
6. Falta de juicio (*defectus judicii*);
7. Idiotez, lentitud de espíritu (*defectus, tarditas ingenii*);
8. Vivacidad extravagante e inestabilidad del espíritu (*ingenium velox, praecox, vividissimum*);
9. Delirio (insania).

II. *Enfermedades del sentimiento* (Gemüt skrankheiten).

1. Excitación: orgullo, cólera, fanatismo, erotomanía, etc.
2. Depresión: tristeza, envidia, desesperación, suicidio, «enfermedad de la corte». (Hofkrankheit), etc.

Toda esa paciente labor de clasificación, si bien designa una nueva estructura de racionalidad en proceso de formarse, no ha dejado por sí misma ninguna huella. Cada una de esas reparticiones es abandonada en cuanto propuesta, y aquellas que el siglo XIX tratará de definir serán de otro tipo: afinidad de síntomas, identidad de causas, sucesión en el tiempo, evolución progresiva de un tipo hacia otro: tantas otras familias que agruparán, bien o mal, la multiplicidad de las manifestaciones: esfuerzo por descubrir grandes unidades y remitir a ellas las formas conexas, pero ya no

tentativa de cubrir en su totalidad el espacio patológico y desentrañar la verdad de una enfermedad a partir de su sitio. Las clasificaciones del siglo XIX presuponen la existencia de grandes especies —manía, o paranoia, o demencia precoz—, no la existencia de un dominio lógicamente estructurado en que las enfermedades estén definidas por la totalidad de lo patológico. Es como si esta actividad clasificadora hubiese funcionado en el vacío, desplegándose para un resultado nulo, corrigiéndose sin cesar para no llegar a nada: actividad incesante que jamás ha logrado ser un trabajo real. Las clasificaciones no han funcionado apenas más que a título de imágenes, por el valor propio del mito vegetal que llevaban en ella. Sus conceptos claros y explícitos han permanecido sin eficacia.

Pero esta ineficacia —extraña si pensamos en los esfuerzos— no es más que el anverso de un problema. O, mejor dicho, ella misma es problema. Y la pregunta que plantea es la de los obstáculos en que se ha estrellado la actividad clasificadora cuando se ha ejercido sobre el mundo de la locura. ¿Qué resistencias se han opuesto a que esa labor alcance su objeto, y a que, a través de tantas especies y clases, se elaboren y adquieran su equilibrio nuevos conceptos patológicos? ¿Qué había, en la experiencia de la locura, que, por su naturaleza le impidiera repartirse en la coherencia de un plano nosográfico? ¿Qué profundidad o qué fluidez? ¿Qué estructura particular la hacía irreductible a ese proyecto que, sin embargo, fue esencial para el pensamiento médico del siglo XVIII?

La actividad clasificadora ha tropezado con una resistencia profunda, como si el proyecto de repartir las formas de la locura a partir de sus signos y manifestaciones llevara en sí mismo una especie de contradicción; como si el nexo de la locura con lo que puede mostrar de ella misma no fuera ni un vínculo esencial ni un vínculo de verdad. Basta con seguir el hilo mismo de esas clasificaciones a partir de su orden general, hasta el detalle de las enfermedades clasificadas: siempre llega un momento en que el gran tema positivista —clasificar según las señales visibles— se encuentra desviado o eludido; subrepticiamente, interviene un principio que altera el sentido de la organización y coloca entre la locura y sus figuras perceptibles, sea un conjunto de denuncias morales, sea un sistema causal. La locura, por sí sola, no puede responder de sus manifestaciones; forma un espacio vacío en que todo es posible, excepto el orden lógico de esta posibilidad. Entonces, es fuera de la locura donde deben buscarse el origen y la significación de este orden. Lo que son esos principios heterogéneos nos enseñará, necesariamente, mucho sobre la experiencia de la locura, tal como lo hace el pensamiento médico del siglo XVIII.

En principio, una clasificación no debe interrogar más que a los poderes del espíritu humano en los desórdenes que le son propios. Pero tomemos un ejemplo. Arnold, inspirándose en Locke, percibe la posibilidad de la locura según las dos facultades principales del espíritu; hay una locura que afecta las «*ideas*», es decir, la calidad de los elementos representativos, y el contenido de verdad de que son

susceptibles; la que domina las «nociones», el trabajo reflexivo que las ha edificado, y la arquitectura de su verdad. La *ideal insanity*, que corresponde al primer tipo, abarca la vesania frenética, incoherente, maníaca y sensitiva (es decir, alucinatoria). Cuando, por el contrario, la locura hace nacer su desorden entre las nociones, puede presentarse bajo nueve aspectos distintos: ilusión, fantasma, extravagancia, impulsión, maquinación, exaltación, hipocondría, locura apetitiva y locura patética. Hasta aquí se ha preservado la coherencia, pero he aquí las 16 variedades de esta «locura patética»: locura amorosa, celosa, avara, misantrópica, arrogante, irascible, desconfiada, tímida, vergonzosa, triste, desesperada, supersticiosa, nostálgica, aversiva y entusiasta[441]. El cambio de las perspectivas es manifiesto: se ha partido de una interrogación sobre los poderes del espíritu y las experiencias originarias por las cuales él tenía potencia de verdad; y poco a poco, a medida que se aproximaban las diversidades concretas entre las que se reparte la locura, a medida que nos separábamos de una razón que pone en causa la razón bajo su forma general, a medida que ganábamos esas superficies en que la locura toma los rasgos del hombre real, la veíamos diversificarse en otros tantos «caracteres» y veíamos a la nosografía tomar, casi, el aspecto de una galería de «retratos morales». En el momento en que quiere unirse con el hombre concreto, la experiencia de la locura se encuentra con la moral.

El hecho no es aislado en Arnold; recuérdese la clasificación de Weickhard: también allí se parte, para analizar la octava clase —la de las enfermedades del espíritu— de la distinción entre imaginación, memoria y juicio. Pero pronto llegamos a las caracterizaciones morales. La clasificación de Vitet deja el mismo lugar, al lado de los simples defectos, a los pecados y a los vicios. Pinel aún guardará el recuerdo en el artículo «nosografía» del *Diccionario de las Ciencias Médicas*: «Qué decir de una clasificación… en que el robo, la bajeza, la maldad, el disgusto, el temor, el orgullo, la vanidad, etc., están inscritas en el número de las afecciones morbosas. Son verdaderamente enfermedades del espíritu, muy a menucio enfermedades incurables, pero su verdadero lugar debe encontrarse antes bien en las *Máximas* de I La Rochefoucauld, o en los *Caracteres* de La Bruyere, no en una obra de patología.»[442] Se buscaban las formas mórbidas de la locura; no se han encontrado apenas más que deformaciones de la vida moral. Mientras tanto, es la noción misma de enfermedad la que se ha alterado, pasando de un significado patológico a un valor puramente crítico. La actividad racional que repartía los signos de la locura se ha transformado secretamente en una conciencia razonable que los enumera y los denuncia. Por cierto, basta con comparar las clasificaciones de Vitet o de Weickhard en las listas que figuran en los registros del internamiento, para comprobar que, aquí y allá, se está operando la misma función: los motivos de internamiento se sobreponen exactamente a los temas de la clasificación, aun cuando su origen sea enteramente distinto, y aunque ninguno de los nosógrafos del siglo XVIII haya tenido contacto, jamás, con el mundo de los hospitales generales y de los manicomios. Pero

desde que el pensamiento, en su especulación científica, trataba de aproximar la locura a sus rostros concretos, era, necesariamente, esta experiencia moral de la sinrazón la que se encontraba. Entre el proyecto de clasificación y las formas conocidas y reconocidas de la locura, ese principio ajeno que se ha deslizado es la sinrazón.

No todas las nosografías cambian hacia esas caracterizaciones morales; sin embargo, ninguna queda pura; allí donde la moral no desempeña un papel de difracción y de repartición, son el organismo y el mundo de las causas corporales los que la aseguran.

Era sencillo el proyecto de Roissier de Sauvages. Sin embargo, pueden medirse las dificultades que ha encontrado para establecer una sintomática sólida de las enfermedades mentales, como si Ja locura se escapara de la evidencia de su propia verdad.

Aparte la clase de las «locuras anormales», los tres órdenes principales están integrados por las alucinaciones, las extravagancias y los delirios. En apariencia, cada uno está definido, con todo rigor de método, a partir de sus signos más manifiestos: las alucinaciones son «enfermedades cuyo síntoma principal es una imaginación depravada y errónea»[443]; las extravagancias deben comprenderse como «depravación del gusto o de la voluntad»[444]; el delirio, como una «depravación de la facultad de juzgar». Pero a medida que avanza el análisis, los caracteres pierden poco a poco su sentido de síntomas y toman, cada vez más, evidentemente, una significación causal. Ya desde el sumario, las alucinaciones eran consideradas como «errores del alma ocasionados por el vicio de los órganos situados fuera del cerebro, lo que seduce la imaginación»[445]. Pero el mundo de las causas es invocado sobre todo cuando se trata de distinguir unos signos de otros, es decir, cuando se les pide ser otra cosa que una señal de reconocimiento, cuando hay que justificar una repartición lógica en especies y en clases. Así, el delirio se distingue de la alucinación en que debe buscarse su origen tan sólo en el cerebro, no en los diversos órganos del sistema nervioso. ¿Se desea establecer la diferencia entre los «delirios esenciales» y los «delirios pasajeros que acompañan a las fiebres»? Basta con recordar que estos últimos se deben a una alteración pasajera de los fluidos; en cambio, aquéllos, a una depravación, frecuentemente definitiva de los elementos sólidos[446]. En el nivel general y abstracto de Órdenes, la clasificación es fiel al principio de la sintomática; pero en cuanto nos acercamos a las formas concretas de la locura, la causa física vuelve a ser el elemento esencial de las distinciones. En su vida real, la locura está habitada por el movimiento secreto de las causas. De la verdad no conserva nada por sí misma; de la naturaleza tampoco, puesto que está repartida entre esos poderes del espíritu que le dan una verdad abstracta y general, y el trabajo oscuro de las causas orgánicas que le dan una existencia concreta.

De todos modos, el trabajo de organización de las enfermedades del espíritu nunca se hace al nivel de la propia locura. No puede prestar testimonio de su propia

verdad. Debe intervenir sea el juicio moral, sea el análisis de las causas físicas. O bien la pasión, la falta, con todo lo que puede comportar de libertad, o bien la mecánica, rigurosamente determinada, de los espíritus animales y del género nervioso. Pero esa antinomia no es más que aparente, y sólo para nosotros: para el pensamiento clásico, hay una región en que la moral, la mecánica, la libertad y el cuerpo, la pasión y la patología encuentran, a la vez, su unidad y su medida. Es la imaginación la que tiene sus errores, sus quimeras y sus presunciones, pero en ella se resumen igualmente todos los mecanismos del cuerpo. Y, de hecho, todo lo que pueden tener de desequilibrado, de heterogéneo, de oscuramente impuro, todas esas tentativas de clasificaciones lo deben a una cierta «analítica de la imaginación» que interviene secretamente en su proceso. Es allí donde se opera la síntesis entre la locura en general cuyo análisis se intenta, y el loco, ya familiarmente reconocido en la percepción, cuya diversidad se trata de reducir a unos tipos principales. Es allí donde se inserta la experiencia de la sinrazón, tal como ya la hemos visto intervenir en las prácticas de internamiento, experiencia en que el hombre se encuentra por entero, paradójicamente, designado y absuelto en su culpabilidad, pero condenado en su animalidad. Esta experiencia se transcribe para la inflexión en los términos de una teoría de la imaginación que de esta manera se encuentra colocada en el centro de todo el pensamiento clásico concerniente a la locura. La imaginación, perturbada y desviada, la imaginación a medio camino entre el error y la falta, por una parte, y las perturbaciones del cuerpo, por la otra, es lo que médicos y filósofos convienen en llamar delirio en la época clásica.

Así se designa, por encima de las descripciones y de las clasificaciones, una teoría general de la pasión, de la imaginación y del delirio; en ella se anudan las relaciones reales de la locura, en general, y de los locos en particular; igualmente, en ella se establecen los nexos de la locura y de la sinrazón. Es el oscuro poder de síntesis que los reúne a todos —sinrazón, locura y locos— en una sola y misma experiencia. En ese sentido puede hablarse de una *trascendencia del delirio*, que, dirigiendo desde arriba la experiencia clásica de la locura, hace ridículas las tentativas de analizarla según sus solos síntomas.

También debe tenerse en cuenta la resistencia de algunos temas principales que, formados mucho antes de la época clasificadora, subsisten, casi idénticos, casi inmóviles, hasta el principio del siglo XIX. Mientras que en la superficie cambian los nombres de las enfermedades, su lugar, sus divisiones y sus articulaciones, un poco más profundamente, en una especie de penumbra conceptual, se mantienen algunas formas masivas, poco numerosas pero de gran extensión, y a cada instante su presencia obstinada hace vana la actividad de clasificación. Menos próximas de la actividad conceptual y teórica del pensamiento médico, esas nociones son vecinas, por el contrario, de esta idea en su trabajo real. Son ellas las que encontramos en el esfuerzo de Willis y es a partir de ellas como podrá establecerse el gran principio de

los ciclos maníacos y melancólicos; son ellas, en el otro extremo del ciclo, las que encontraremos cuando se tratará de reformar los hospitales y de dar al internamiento un significado médico. Forman un mismo cuerpo con el trabajo de la medicina, imponiendo sus figuras estables más bien por una cohesión imaginaria que por una estricta definición conceptual. Han vivido y se han mantenido sordamente gracias a oscuras afinidades que daban a cada una su marca propia e imborrable. Es fácil encontrarlas mucho antes de Boerhaave, y seguirlas mucho tiempo después de Esquirol.

En 1672 publica Willis su *De Anima Brutorum*, cuya segunda parte trata de las «enfermedades que atacan el alma animal y su sede, es decir el cerebro y el género nervioso». Su análisis retoma las grandes enfermedades reconocidas desde hacía largo tiempo por la tradición médica: el *Frenesí*, especie de furor acompañado de fiebre, y del cual debe distinguirse, por su mayor brevedad, el *Delirio*. La *Manía* es un furor sin fiebre. La *Melancolía* no tiene furor ni fiebre: se caracteriza por una tristeza y por un miedo que se aplican a objetos poco numerosos, a menudo a una preocupación única. En cuanto a la *Estupidez*, es el hecho de todas las gentes en quienes la «imaginación, como la memoria y el juicio, están ausentes». Si la obra de Willis tiene importancia en la definición de las diversas enfermedades mentales, es en la medida en que el trabajo se ha realizado en el interior mismo de esas principales categorías. Willis no reestructura el espacio nosográfico, sino que aísla formas que lentamente reagrupan, tienden a unificar, casi a confundir, en virtud de una imagen; es así como está a punto de llegar a la noción de manía-melancolía: «Esas dos afecciones son tan vecinas que a menudo se transforman la una y la otra y que la una desemboca a menudo en la otra… Frecuentemente esas dos enfermedades se suceden y se dejan lugar recíprocamente, como el humo y la llama.»[447] En otros casos, Willis distingue lo que había permanecido casi confundido. Distinción más práctica que conceptual, división relativa y gradual de una noción que conserva su identidad fundamental. Así procede Willis para la gran familia de quienes son víctima de la estupidez: primero, aquellos incapaces de llegar a la literatura o a ninguna de las ciencias liberales, pero que son lo bastante hábiles para aprender las ciencias mecánicas; vienen luego los que son tan sólo capaces de ser agricultores; luego, los que, cuando mucho, pueden aprender a subsistir en la vida y a conocer los hábitos indispensables; en cuanto a los de la última fila, apenas comprenden algo y actúan a propósito[448]. El trabajo efectivo no se ha operado sobre las nuevas clases sino sobre las viejas familias de la tradición, donde las imágenes eran más numerosas y los rostros más familiarmente reconocidos.

En 1785, cuando Colombier y Doublet publican su instrucción, más de un siglo ha pasado desde Willis. Los grandes sistemas nosológicos ya están edificados. Parece que de todos esos monumentos no queda nada; Doublet se dirige a los médicos y a los directores de los establecimientos; quiere darles consejos de diagnóstico y de terapéutica. No conoce más que una clasificación, que ya había estado en curso en

tiempos de Willis: el frenesí siempre va acompañado de inflamación y de fiebre; la manía o el furor no es señal de una afección del cerebro; la melancolía difiere de la manía en dos cosas: «La primera, en que el delirio melancólico se limita a un solo tema, llamado punto melancólico; la segunda, en que el delirio… siempre es pacífico». A ello se añade la demencia que corresponde a la estupidez de Willis, y que agrupa todas las formas de debilitamiento de las facultades. Un poco después, cuando el ministro del Interior exige a Giraudy un informe sobre Charenton, el cuadro presentado distingue los casos de melancolía, los de manía y los de demencia; las únicas modificaciones importantes conciernen a la hipocondría que se encuentra aislada, con un pequeño número de representantes (sólo ocho sobre 476 internados), y el idiotismo que, desde principios del siglo XIX, se empieza a distinguir de la demencia. Haslam en sus *Observaciones sobre la locura* no toma en cuenta los incurables; por lo tanto, aparta dementes e idiotas y sólo reconoce en la locura dos imágenes: manía y melancolía.

Puede verse que el cuadro nosológico ha conservado una notable estabilidad a través de todas las tentativas que por modificarlo haya podido hacer el siglo XVIII. En el momento en que comenzarán las grandes síntesis psiquiátricas y los sistemas de la locura, podrán retomarse las grandes especies de la sinrazón tal como han sido transmitidas: Pinel, entre las vesanias, cuenta la melancolía, la manía, la demencia y la idiotez, a las cuales añade la hipocondría, el sonambulismo y la hidrofobia[449]. Esquirol no añade más que la nueva familia de la monomanía a la serie ya tradicional: manía, melancolía, demencia e imbecilidad[450]. Los rostros ya esbozados y reconocidos de la locura no han sido modificados por las construcciones nosológicas; la repartición en especies casi vegetales no ha logrado disociar o alterar la primitiva solidez de sus caracteres. De un extremo al otro de la época clásica, el mundo de la locura se articula según las mismas fronteras. A otro siglo corresponderá descubrir la parálisis general, separar las neurosis y las psicosis, edificar la paranoia y la demencia precoz; a otro más, cernir la esquizofrenia. El siglo XVII y el siglo XVIII no conocen ese paciente trabajo de observación. Han discernido precarias familias en el jardín de las especies: pero esas ideas no han afectado apenas la solidez de esta experiencia casi perceptiva que se hacía por otra parte. El pensamiento médico reposaba tranquilamente sobre formas que no se modificaban y que proseguían su vida silenciosa. La naturaleza jerarquizada y ordenada de los clasificadores no era más que una segunda naturaleza por relación a esas formas esenciales.

Fijárnoslas para mayor seguridad, pues su sentido propio de la época clásica amenaza con ocultarse bajo la permanencia de las palabras que nosotros mismos hemos retomado. Los artículos de la *Enciclopedia*, en la medida misma en que no constituyen una obra original, pueden servirnos de base.

— Por oposición al *frenesí*, delirio febril, la *manía* es un delirio sin fiebre, al menos esencial; comprende «todas esas enfermedades prolongadas en que los

enfermos no sólo disparatan, sino que no perciben las cosas como debe ser y efectúan acciones que son o parecen ser sin motivo, extraordinarias y ridículas».

— La *melancolía* también es un delirio, pero un «delirio particular, que gira sobre uno o dos objetos determinados, sin fiebre ni furor, en lo que difiere de la manía o del frenesí. Ese delirio con la mayor frecuencia va aunado a una tristeza insuperable, a un humor sombrío, a una misantropía, a una decidida tendencia a la soledad».

— La *demencia* se opone a la melancolía y a la manía; éstas no son más que «el ejercicio depravado de la memoria y del entendimiento»; aquélla, en cambio, es una rigurosa «parálisis del espíritu», o bien «una abolición de la facultad de razonar»; las fibras del cerebro no son susceptibles de impresiones, y los espíritus animales ya no son capaces de moverlas. D'Aumont, el autor de este artículo, ve en la «fatuidad» un grado menos acentuado de demencia: un simple debilitamiento del entendimiento y de la memoria.

Pese a algunas modificaciones en detalle, se ven formar y mantener, en toda esta medicina clásica, ciertas correspondencias esenciales, por otra parte más sólidas que los parentescos nosográficos, quizás porque son más probadas que concebidas, porque han sido imaginadas de largo tiempo atrás y durante largo tiempo soñadas: frenesí, y calor de las fiebres; manía y agitación furiosa; melancolía y aislamiento casi insular del delirio; demencia y desorden del espíritu. Sobre esas profundidades cualitativas de la percepción médica, los sistemas nosológicos han jugado y cintilado a veces algunos instantes. Pero no han llegado a cobrar cuerpo en la verdadera historia de la locura.

Queda, finalmente, un tercer obstáculo. Está constituido por las resistencias y los desarrollos propios de la práctica médica.

Desde hace tiempo, y en el dominio entero de la medicina, la terapéutica seguía una ruta relativamente independiente. En todo caso, nunca, desde la antigüedad, había sabido ordenar todas sus formas según los conceptos de la teoría médica. Y, más que ninguna otra enfermedad, la locura ha mantenido a su alrededor, hasta el fin del siglo XVIII, todo un cuerpo de prácticas a la vez arcaicas por su origen, mágicas por su significado y extramédicas por su sistema de aplicación. Todo lo que la locura podía ocultar de poderes aterradores mantenía en su vivacidad apenas secreta la vida sorda de esas prácticas.

Pero al terminar el siglo XVII se ha producido un acontecimiento que, al reforzar la autonomía de las prácticas, le ha dado un nuevo estilo y toda una nueva posibilidad de desarrollo. Este acontecimiento es la definición de los trastornos llamados inicialmente «vapores» y que tomarán tan grande extensión en el siglo XVIII con el nombre de «enfermedades de los nervios». Muy pronto, y por la fuerza de expansión de sus conceptos, trastornan el antiguo espacio nosográfico, y no tardan en recubrirlo casi por completo. Cullen podrá escribir, en sus *Instituciones de Medicina Práctica*: «Me propongo comprender aquí, con el título de enfermedades nerviosas, a todas las

afecciones preternaturales del sentimiento y del movimiento, que no van acompañadas de fiebre como síntoma de la enfermedad primitiva; comprendo también todas aquellas que no dependen de una afección local de los órganos, sino de una afección más general del sistema nervioso y de las propiedades de ese sistema sobre las cuales están basados, sobre todo, el sentimiento y el movimiento.» [451] Ese mundo nuevo de los vapores y las enfermedades de los nervios tiene su dinámica propia; las fuerzas que allí se despliegan, las clases, las especies y los géneros que se pueden difundir allí ya no coinciden con las formas familiares de las nosografías. Tal parece que acaba de abrirse todo un espacio patológico antes desconocido, que no sigue las reglas habituales del análisis y de la descripción médica: «Los filósofos invitan a los médicos a entrar en ese laberinto; les facilitan los caminos, desembarazando a la metafísica del fardo de las escuelas, explicando analíticamente las principales facultades del alma, mostrando su nexo íntimo con los movimientos del cuerpo, remontándose ellos mismos a los fundamentos primeros de su organización.» [452] También los proyectos de clasificación de los vapores son innumerables. Ninguno reposa sobre los principios que guiaban a Sydenham, a Sauvages o a Linneo. Viridet los distingue al mismo tiempo por el mecanismo del trastorno y por su localización: los «vapores generales nacen en todo el cuerpo»; los «vapores particulares se forman en una parte»; los primeros «vienen de la supresión del curso de los espíritus animales»; los segundos «vienen de un fermento situado en los nervios o cerca de ellos»; o aún «de la contracción de la cavidad de los nervios por los cuales remontan o descienden los espíritus animales»[453]. Beauchesne propone una clasificación puramente etiológica, según los temperamentos, las predisposiciones y las alteraciones del sistema nervioso: primero las «enfermedades con materia y visión orgánica», que dependen de un «temperamento bilioso-flemático»; luego las enfermedades nerviosas histéricas, que se distinguen por «un temperamento bilioso melancólico y lesiones particulares de la matriz»; finalmente, las enfermedades caracterizadas por «un relajamiento de los sólidos y la degeneración de los humores»; aquí las causas son, antes bien, «un temperamento sanguíneo flemático, pasiones desgraciadas, etc.»[454] Ya al final del siglo, en la gran discusión que ha seguido a las obras de Tissot y de Pomme, Pressavin ha dado a las enfermedades de los nervios su mayor extensión; abarcan todas las perturbaciones que pueden alcanzar las funciones mayores del organismo, y se distinguen las unas de las otras por las funciones perturbadas. Cuando son afectados los nervios del sentimiento y si su actividad ha disminuido, hay embotamiento, estupor y coma; si por el contrario ha aumentado, hay comezón, escozor y dolor. Las funciones motoras pueden ser afectadas de la misma manera: su disminución provoca la parálisis y la catalepsia; su aumento, el eretismo y el espasmo; en cuanto a las convulsiones, se deben a una actividad irregular, tanto demasiado débil como demasiado fuerte: alternación que se encuentra, por ejemplo, en la epilepsia[455]. Ciertamente, por su naturaleza, esos conceptos son ajenos a las clasificaciones tradicionales. Pero lo que,

sobre todo, les da su originalidad es que, a diferencia de las nociones de la nosografía, están inmediatamente ligados a una práctica; o, antes bien, desde su formación se encuentran penetrados de los temas terapéuticos, pues lo que los constituye y los organiza son imágenes, imágenes por las cuales pueden comunicarse, desde el principio, médicos y enfermos: los vapores que suben del hipocondríaco, los nervios tendidos, «magullados y endurecidos», las fibras impregnadas de humedad, los ardores quemantes que desecan los órganos: otros tantos esquemas explicativos, es verdad; otros tantos temas ambiguos en que la imaginación del enfermo da forma, espacio, sustancia y lenguaje a sus propios sufrimientos, y en que la del médico proyecta inmediatamente el diseño de las intervenciones necesarias para restablecer la salud. En ese nuevo mundo de la patología, tan vilipendiado y ridiculizado desde el siglo XIX, ocurre algo importante por primera vez, sin duda, en la historia de la medicina: la explicación teórica coincide con una doble proyección: la de la enfermedad por el enfermo, y la de la supresión de la enfermedad por el médico. Las enfermedades de los nervios autorizan las complicidades de la cura. Todo un mundo de símbolos y de imágenes va a nacer, donde el médico, con su enfermo, va a inaugurar un primer diálogo. Desde entonces, a lo largo de todo el siglo XVIII, se desarrolla una medicina en que la pareja médico-enfermo está convirtiéndose en el elemento constituyente. Es esta pareja, con las figuras imaginarias por las cuales se comunica, la que organiza, según los nuevos modos, el mundo de la locura. Las curas de calentamiento o de frío, de roboración o de distensión, toda la labor común al médico y al enfermo de las realizaciones imaginarias, deja perfilarse formas patológicas que las clasificaciones cada vez resultarán más incapaces de asimilar. Pero es en el interior de esas formas, aun cuando sea cierto que también ellas han pasado, donde se efectúa el verdadero trabajo del saber.

Llamemos la atención sobre nuestro punto de partida: por una parte, una conciencia que pretende reconocer al loco sin mediación, sin esa misma mediación que sería un conocimiento discursivo de la locura; por otra, una ciencia que pretende poder desplegar según el plano de sus virtualidades todas las formas de la locura, con todos los signos que manifiestan su verdad. Entre ellas, nada, un vacío; una ausencia, casi sensible, de tan evidente, de lo que sería la locura como forma concreta y general, como elemento real en que los locos se encontraran, como suelo profundo de donde llegaran a nacer, en su sorprendente particularidad, los signos del insensato. La enfermedad mental, en la época clásica, no existe, si por ella entendemos la patria natural del insensato, la mediación entre el loco que se percibe y la demencia que se analiza, en suma, el nexo del loco con su locura. El loco y la locura son ajenos uno al otro; la verdad de cada uno se halla retenida y como confiscada en ellos mismos.

La sinrazón es, para empezar, eso: esta escisión profunda, que se remonta a una época de entendimiento y que enajena al uno por relación al otro, haciéndoles ajeno uno al otro, el loco y su locura.

Así pues, podemos aprehender la sinrazón ya en ese vacío. Por otra parte, el internamiento, ¿no era su versión institucional? El internamiento, como espacio indiferenciado de exclusión, ¿no reinaba entre el loco y la locura, entre el reconocimiento inmediato y una verdad siempre diferida, cubriendo así en las estructuras sociales el mismo campo que la sinrazón en las estructuras del saber?

La sinrazón es más que ese vacío en el cual se la empieza a ver esbozarse. La percepción del loco no tenía, finalmente, otro contenido que la razón misma; el análisis de la locura entre las especies de la enfermedad no tenía de su lado otro principio que el orden de razón de una sabiduría natural; tanto es así que allí donde se buscaba la plenitud positiva de la locura, no se encontraba otra cosa que la razón, quedando así la locura, paradójicamente, como ausencia de locura y presencia universal de la razón. La locura de la locura está en ser secretamente razón. Y esta no-locura, como contenido de la locura, es el segundo punto esencial que debe marcarse a propósito de la sinrazón. La sinrazón es que la verdad de la locura es razón.

O, antes bien, cuasi-razón. Y es éste el tercer carácter fundamental, que trataremos de explicitar a fondo en las páginas siguientes. Y es que si la razón es el contenido de la percepción del loco, no deja de ser afectada por cierto indicio negativo. Se encuentra allí, en acción, una instancia que da a esta no-razón su estilo singular. Por muy loco que esté el loco con relación a la razón, por ella y para ella, por muy razón que *sea* para poder *ser objeto* de la razón, esta distancia tomada crea un problema; y este trabajo de lo negativo no puede ser simplemente el vacío de una negación. Por otra parte, hemos visto con qué obstáculos ha tropezado el proyecto de una «naturalización» de la locura al estilo de una historia de las enfermedades y de las plantas. A pesar de tantos esfuerzos repetidos, la locura jamás ha entrado por completo en el orden racional de las especies. Y es que otras fuerzas reinaban en las profundidades, fuerzas que son ajenas al plan teórico de los conceptos y que saben resistirle hasta el punto de trastornarlo finalmente.

¿Cuáles son, pues, estas fuerzas que así actúan? ¿Cuál es, pues, ese poder de negación que se ejerce allí? En ese mundo clásico donde la razón parece contenido y verdad de todo, aun de la locura, ¿cuáles son esas instancias secretas y a qué resisten? Aquí y allá, en el conocimiento de la locura y el reconocimiento del loco, ¿no es la misma virtud que insidiosamente se despliega y se burla de la razón? Y si fuera la misma, ¿no nos encontraríamos entonces en posición de definir la esencia y la fuerza viva de la sinrazón, como centro secreto de la experiencia clásica de la locura?

Pero antes es necesario proceder lentamente y detalle tras detalle. Encaminarnos, con un respeto de historiador, a partir de lo que ya conocíamos; es decir, de los obstáculos encontrados en la naturalización de la locura, y en su proyección sobre un plano racional. Hay que analizarlos, pieza tras pieza, después de la enumeración aún burda que ha sido posible hacer: inicialmente, la trascendencia de la pasión, de la imaginación y del delirio como formas constitutivas de la locura; después, las figuras

tradicionales que, durante toda la época clásica, han articulado y elaborado el dominio de la locura; en fin, la confrontación del médico y del enfermo en el mundo imaginario de la terapéutica. Quizá sea allí donde se ocultan las fuerzas positivas de la sinrazón, el trabajo que es, al mismo tiempo, el correlativo y la compensación de ese no-ser que constituye, de ese vacío, de esa ausencia, cada vez más profunda de la locura.

No trataremos de describir ese trabajo y las fuerzas que lo animan como la evolución de conceptos teóricos, en la superficie de un *conocimiento*; sino que, cortando a través del espesor histórico de una *experiencia*, trataremos de volver a captar el movimiento por el cual finalmente llegó a ser posible un conocimiento de la locura: este conocimiento que es el nuestro y del que no pudo separarnos por completo el freudismo, porque no estaba destinado a ello. En este conocimiento, la enfermedad mental se encuentra al fin presente, la sinrazón ha desaparecido de sí misma, salvo a los ojos de quienes se preguntan lo que puede significar en el mundo moderno esta presencia tozuda y repetida de una locura necesariamente acompañada de su ciencia, de su medicina, de sus médicos, de una locura totalmente incluida en el patetismo de una enfermedad mental.

II. LA TRASCENDENCIA DEL DELIRIO

«LLAMAMOS locura a esta enfermedad de los órganos del cerebro…»[456] Los problemas de la locura rondan la materialidad del alma.

En ese mal que las nosologías tan fácilmente describen como enfermedad, ¿de qué manera se encuentra afectada el alma? ¿Como un segmento del cuerpo atacado por la enfermedad, por idéntico motivo que los demás? ¿Como sensibilidad general ligada al conjunto del organismo, y perturbada con él? ¿Como un principio independiente, espiritual, del que no se escapan más que sus instrumentos transitorios y materiales?

Cuestiones de filósofos, que encantan al siglo XVIII, cuestiones indefinidamente reversibles, y de las que cada respuesta multiplica su ambigüedad.

Para empezar, está todo el peso de una tradición: tradición de teólogos y de casuístas, también tradición de juristas y de jueces. Siempre que muestre algunos de los signos exteriores de la penitencia, un loco puede confesarse y recibir la absolución; aunque todo muestre que no está en su juicio, se tiene el derecho y el deber de suponer que el Espíritu ha esclarecido su alma por vías que no son sensibles ni materiales, vías «de las que a veces se sirve Dios, como el ministerio de los ángeles o bien una inspiración inmediata»[457]. Por otra parte, ¿se hallaba en estado de gracia en el momento en que ha sido atacado por la locura? El loco, sin duda alguna, se salvará, haya hecho lo que haya hecho en su locura: su alma se ha retirado, protegida de la enfermedad, y preservada, por la enfermedad misma, de todo mal. El alma no está lo bastante comprometida con la locura para pecar en ella.

Y no se contradicen los jueces que no aceptan como crimen el gesto de un loco, que deciden de la curaduría suponiendo siempre que la locura no es más que un obstáculo transitorio, pero que no afecta al alma más que si no existiera o que si fuera tan fragmentaría como la de un niño. Por otra parte, sin prohibición alguna, el loco, ni aun encerrado, pierde nada de su personalidad civil, y el Parlamento de París ha precisado que esta prueba *de facto* de la alienación que es el interna-miento no cambiaba en nada la capacidad legal del sujeto[458].

El alma de los locos no está loca.

Y, sin embargo, para quien filosofa sobre la exactitud de la medicina, sobre sus fracasos y sus éxitos, ¿el alma no es más ni menos que esta prisionera libre? ¿No es necesario que forme parte de la materia, si por la materia, a través de ella o a causa de ella, se ve afectada en el libre ejercicio de sus funciones más esenciales, en el juicio mismo? Y si toda la tradición de los juristas tiene razón al establecer la inocencia del loco, no es que su libertad secreta quede protegida por su inocencia: es que la irresistible potencia de su cuerpo alcanza su libertad hasta suprimirla enteramente: «Esta pobre alma… no es entonces dueña de sus pensamientos, sino que se ve

obligada a prestar atención a las imágenes que las trazas de su cerebro forman en ella.»[459] Pero la razón restaurada, más claramente aún, aporta pruebas de que el alma no es más que materia y cuerpo organizados; pues la locura no es nunca más que destrucción, y ¿cómo probar que el alma está realmente destruida, que no está simplemente encadenada u oculta, o que ha sido rechazada a otra parte? Pero devolverle sus poderes, restituirle su integridad, devolverle la fuerza y la libertad mediante la sola adición de una materia hábil y concertada, es darse la prueba de que el alma tiene, en la materia, su virtud y su perfección, puesto que es un poco de materia añadida la que la hace pasar de una imperfección accidental a una naturaleza perfecta: «Un ser inmortal, ¿puede admitir la transposición de sus partes y permitir que se añada a la simplicidad de su todo, del que es imposible que pueda separarse algo?»[460].

Este diálogo, tan antiguo como la confrontación, en el pensamiento estoico, del humanismo y de la medicina, es retomado por Voltaire, tratando de hacerlo más estricto. Doctos y doctores tratan de mantener la pureza del alma y, dirigiéndose al loco, quisieran convencerlo de que su locura se limita a los solos fenómenos del cuerpo. De buena o de mala gana, el loco, en una región de él mismo que desconoce, debe tener un alma sana y prometida a la eternidad: «Amigo mío, aunque hayas perdido el sentido común, tu alma es tan espiritual, tan pura, tan inmortal como la nuestra, pero la nuestra está bien alojada; la tuya lo está mal; las ventanas de la casa están condenadas, falta el aire, el alma se asfixia». Pero el loco tiene sus momentos buenos; o, antes bien, en su locura, es el momento mismo de la verdad; insensato, tiene más sentido común y disparata menos que los razonables. Desde el fondo de su locura razonadora, es decir, desde lo alto de su loca sabiduría bien sabe que su alma está afectada; al renovar, en sentido contrario, la paradoja de Epiménides, dice que está loco hasta el trasfondo de su alma, y, al decirlo, enuncia la verdad. «Amigos míos, suponéis, según vuestro hábito, lo que está en cuestión. Mis ventanas están tan bien abiertas como las vuestras, puesto que veo los mismos objetos y oigo las mismas palabras. Por lo tanto, necesariamente, mi alma está haciendo un mal uso de sus sentidos, y mi alma misma es un sentido viciado, una cualidad depravada. En una palabra, o mi alma está loca en sí misma, o yo carezco de alma»[461].

Prudencia con dos cabezas de este Epiménides volteriano, que dice, en cierto modo: o bien los cretenses son mentirosos, o bien yo miento; queriendo decir, en realidad, los dos a la vez: que la locura afecta la naturaleza profunda de su alma, y que *en consecuencia*, su alma no existe como ser espiritual. Dilema que sugiere el encadenamiento que oculta. Y es este encadenamiento el que hay que tratar de seguir. Sólo a primera vista parece sencillo.

Por una parte, la locura no puede ser asimilada a una perturbación de los sentidos; las ventanas están intactas, y si se ve mal en la casa no es porque estén condenadas. Aquí, Voltaire atraviesa de un salto todo un campo de discusiones médicas. Bajo la influencia de Locke, muchos médicos buscaban el origen de la locura en una

perturbación de la sensibilidad: si se ven demonios y se oyen voces, el alma no tiene nada que ver; recibe, como puede, lo que le imponen los sentidos[462]. A lo cual Sauvages, entre otros, respondía: «El que bizquea y ve doble no está loco. Lo está el que, viendo doble, cree que verdaderamente hay dos hombres.» [463] Perturbación del alma, no del ojo; no es porque la ventana esté en mal estado, sino porque el habitante está enfermo. Ésta es la opinión de Voltaire. La prudencia está en apartar un sensualismo básico, en evitar que una aplicación demasiado directa y demasiado sencilla termine por proteger a un alma cuyo sensualismo, sin embargo, quiere reducir sus poderes.

Pero si la perturbación de los sentidos no es la causa de la locura, sí es, en cambio, el modelo. Un mal del ojo impide el ejercicio exacto de la vista; un mal del cerebro, órgano del espíritu, perturbará de la misma manera a la propia alma: «Esta reflexión puede hacer sospechar que la facultad de pensar dada por Dios al hombre está sujeta a trastornos, como los otros sentidos. Un loco es un enfermo cuyo cerebro falla, así como el gotoso es un enfermo que sufre de los pies y de las manos; pensaba con el cerebro, como caminaba con los pies, sin conocer nada ni de su poder incomprensible de caminar ni de su poder no menos incomprensible de pensar.» [464] Del cerebro al alma, la relación es la misma que del ojo a la vista; del alma al cerebro, la misma que del proyecto de caminar a las piernas que obedecen. En el cuerpo, el alma no hace otra cosa que establecer relaciones análogas a aquellas que el propio cuerpo ha establecido. Es el sentido de los sentidos, la acción de la acción. Y así como el caminar es imposibilitado por la parálisis de las piernas, la vista nublada por la perturbación del ojo, el alma se verá afectada por las lesiones del cuerpo, sobre todo por las lesiones de ese órgano privilegiado que es el cerebro, y que es el órgano de todos los órganos, al mismo tiempo de todos los sentidos y de todas las acciones. Así pues, el alma está tan comprometida con el cuerpo como la vista con el ojo, como la acción con los músculos. Si se intentara suprimir el ojo… Se demuestra con ello que «el alma está loca en sí misma», en su sustancia propia, en lo que hace lo esencial de la naturaleza; y que «yo no tengo alma», aparte de la que queda definida por el ejercicio de los órganos del cuerpo.

En suma, del hecho de que la locura no sea una afección de los sentidos, Voltaire saca en conclusión que el alma no es, por su naturaleza, diferente de ninguno de los sentidos, con el cerebro por órgano. Se ha deslizado subrepticiamente de un problema médico claramente definido en su época (génesis de la locura a partir de una alucinación de los sentidos, o de un delirio del espíritu, teoría peripatética o teoría central, como diríamos en nuestro idioma) a un problema filosófico que, ni de hecho ni de derecho, le es superponible: ¿prueba la locura, sí o no, la materialidad del alma? Ha fingido rechazar, para la primera pregunta, toda forma de respuesta sensualista, para imponerla mejor como solución al segundo problema: esta retoma última del sensualismo marca, por otra parte, que, de hecho, había abandonado la primera

pregunta, la pregunta medica del papel de los órganos de los sentidos en el origen de la locura.

En sí misma, libre de las intenciones polémicas que abriga, esta superposición es significativa, pues no pertenece a la problemática médica del siglo XVIII; mezcla con el problema sentido-cerebro, periferia-centro, que, por sí mismo, se encuentra al mismo nivel de la reflexión de los médicos, un análisis crítico que reposa sobre la disociación del alma y del cuerpo. Llegará un día en que, para los propios médicos, el problema del origen, de la determinación causal, de la sede de la locura, tomará valores materialistas o no. Pero esos valores sólo serán reconocidos en el siglo XIX cuando, precisamente, la problemática definida por Voltaire será aceptada como cosa natural; entonces y sólo entonces serán posibles una psiquiatría espiritualista y una psiquiatría materialista, una concepción de la locura que la reduce al cuerpo, y otra que la hace valer en el elemento inmaterial del alma. Pero el texto de Voltaire, precisamente en lo que tiene de contradictorio, de abusivo, en el truco que se encuentra allí intencionalmente oculto, no es representativo de la experiencia de la locura en lo que podría tener, en el siglo XVIII, de viva, de maciza, de espesa. Ese texto se orienta, bajo la dirección de la ironía, hacia algo que desborda en el tiempo esa experiencia, hacia la posición menos irónica posible del problema de la locura. Indica y presagia bajo otra dialéctica y polémica, en la sutileza aún vacía de conceptos, lo que, en el siglo XIX, se volverá evidencia incontrovertible: o bien la locura es la afección orgánica de un principio material o bien es el trastorno espiritual de un alma inmaterial.

Que Voltaire haya esbozado desde el exterior, y mediante rodeos complejos una problemática simple, no nos autoriza a reconocerla como esencial al pensamiento del siglo XVIII. La interrogación sobre la separación del cuerpo y del alma no ha nacido del fondo de la medicina clásica; es un problema importado, de fecha bastante reciente, y que se ha desplazado a partir de una intención filosófica.

Lo que sin problemas admite la medicina de la época clásica, el suelo sobre el cual avanza sin plantearse preguntas, es otra simplicidad: más compleja para nosotros, habituados desde el siglo XIX a pensar en los problemas de la psiquiatría en la oposición del espíritu y del cuerpo, oposición que sólo se ve atenuada, reducida y esquivada en nociones como las de psico y de órgano-génesis; esta simplicidad es la que opone Tissot a las quimeras abstractivas de los filósofos; es la bella unidad sensible del alma y del cuerpo, antes de todas esas disociaciones que ignora la medicina: «Toca a la metafísica buscar las causas de la influencia del espíritu sobre el cuerpo y del cuerpo sobre el espíritu; la medicina va menos lejos, pero ve, quizás, mejor; descuida las causas y sólo se detiene en los fenómenos; la experiencia le enseña que tal estado del cuerpo produce necesariamente tales movimientos del alma que, a su vez, modifican el cuerpo; ella hace que, mientras el alma está ocupada en pensar, una parte del cerebro se encuentre en un estado de tensión; no lleva más lejos sus investigaciones ni trata de saber más. La unión del espíritu y del cuerpo es tan

fuerte que cuesta trabajo concebir que el uno pueda actuar sin el consentimiento del otro. Los sentidos transmiten al espíritu el móvil de sus pensamientos, agitando las fibras del cerebro, y en tanto que el alma se ocupa de ello, los órganos del cerebro están en un movimiento más o menos fuerte, en una tensión más o menos grande»[465].

Regla metodológica de inmediata aplicación: cuando se trata en los textos médicos de la época clásica, de locuras, de vesanias y aún, de manera muy explícita, de «enfermedades mentales» o de «enfermedades del espíritu», lo que con ello se designa no es un dominio de perturbaciones psicológicas, o de hechos espirituales que se opusieran al dominio de las patologías orgánicas. Tengamos siempre presente que Willis clasifica la manía entre las enfermedades de la cabeza, y la histeria entre las enfermedades convulsivas; que Sauvages incluye en la clase de las «vesanias» la alucinación, el vértigo y la zozobra. Y otras muchas anomalías.

Los médicos-historiadores gustan de entregarse a un juego: recobrar bajo las descripciones de los clásicos las verdaderas enfermedades que así se encuentran designadas. Cuando Willis hablaba de histeria, ¿no se refería a los fenómenos epilépticos? Cuando Boerhaave hablaba de manías, ¿no describía las paranoias? Bajo tal melancolía de Diemerbroek, ¿no es fácil reconocer las señales ciertas de una neurosis obsesiva?

Tales son juego de príncipes[466], no de historiadores. Es posible que, de un siglo a otro, no se designen con el mismo nombre las *mismas enfermedades*; pero es que, fundamentalmente, no se trata de la *misma* enfermedad. Quien dice locura en los siglos XVII y XVIII no dice, en sentido estricto, «enfermedad del espíritu», sino alguna cosa que afecta *en conjunto* a cuerpo y alma. Poco más o menos de eso hablaba Zacchias cuando proponía esta definición que, *grosso modo*, puede tener valor para toda la época clásica: *Amentiae a proprio cerebri morbo et ratiocinatricis facultatis laesione dependent*[467].

Dejando, pues, de lado, una problemática que ha sido añadida, bastante tardíamente, a la experiencia de la locura, intentaremos aislar las estructuras que le pertenecen en rigor, a partir de las más exteriores (el ciclo de la causalidad), para pasar después a más interiores y menos visibles (el ciclo de la pasión y de la imagen), e intentar, finalmente, llegar al núcleo de esta experiencia, que ha podido constituirla como tal: el momento esencial del delirio.

La distinción entre causas lejanas y causas inmediatas, familiar en todos los textos clásicos, a primera vista bien puede parecer de pocas consecuencias, y no ofrecer para organizar al mundo de la causalidad, más que una estructura frágil. De hecho, ha ejercido un peso considerable; lo que puede haber en ella de arbitrario y aparente oculta un poder de estructuración muy riguroso. Cuando Willis habla de las causas próximas de la manía, quiere decir una doble alteración de los espíritus animales. Primero alteración mecánica, que se ejerce, a la vez, sobre la fuerza del movimiento y

sobre su trayectoria: en un maníaco, los espíritus se mueven con violencia; pueden, así, penetrar por vías que no habían sido nunca holladas, y que no debían serlo; esos caminos nuevos suscitan un curso de ideas muy singular, movimientos súbitos y extraordinarios, y de un vigor tan grande que parecen exceder con mucho a las fuerzas naturales del enfermo. También alteración química: los espíritus toman una naturaleza ácida que les hace más corrosivos y más penetrantes, también más ligeros y menos cargados de materia; se vuelven tan vivos e impalpables como la llama, dando así a la conducta del maníaco todo lo que se conoce en ella de vivo, de irregular y de ardiente**[468]**.

Tales son las causas próximas. Tan próximas que no parecen mucho más que una transcripción cualitativa de todo lo que hay más visible en las manifestaciones de la enfermedad. Esta agitación, este desorden, este calor sin fiebre que parecen animar al maníaco y que le dan, en su percepción más simple, más inmediata, un perfil tan característico, se ven transferidos, por el análisis de las causas próximas, del exterior al interior, del dominio de la percepción al de la explicación, del efecto visible al movimiento invisible de las causas**[469]**. Pero, paradójicamente, lo que aún no era más que cualidad al penetrar en el campo de lo invisible se transforma en imagen; el ardor-cualidad se convierte en llama-imagen; el desorden de los gestos y de las palabras se solidifica en el entre-cruzamiento inextricable de secuelas imperceptibles. Y los valores que se hallaban en los confines del juicio moral, ahí donde se podía ver y tocar, se convierten en *cosas* más allá de los límites del tacto y de la vista; sin cambiar siquiera de vocabulario, la ética se traspone, allí, en dinámica: «La fuerza del alma —dice Sydenham—, en tanto que está encerrada en ese cuerpo mortal, depende principalmente de la fuerza de los espíritus animales que le sirven como de instrumentos en el ejercicio de sus funciones, y que son la porción más fina de la materia, y la más aproximada de la sustancia espiritual. Así, la debilidad y el desorden de los espíritus causa necesariamente la debilidad y el desorden del alma, y la hacen juguete de las pasiones más violentas, sin que ella de manera alguna pueda resistir.» **[470]** Entre las causas próximas y sus efectos se establece una índole de comunicación cualitativa inmediata, sin interrupción ni intermediario; se forma un sistema de presencia simultánea que se encuentra del lado del efecto cualidad percibida, y del lado de la causa imagen invisible. Y del uno al otro, la circularidad es perfecta: se induce a la imagen a partir de las familiaridades de la percepción, y se deduce la singularidad sintomática del enfermo de las propiedades físicas que se atribuyen a la imagen causal. De hecho, el sistema de causas próximas no es más que el anverso del reconocimiento empírico de los síntomas, una especie de valorización causal de las cualidades.

Ahora bien, poco a poco, en el curso del siglo XVIII, ese círculo tan cerrado, ese juego de transposiciones que gira sobre sí mismo, reflejándose en un elemento imaginario, viene a abrirse, a distenderse, según una estructura ahora lineal en que lo esencial ya no será una comunicación de la cualidad, sino pura y simplemente una

cuestión de antecedente; por el hecho mismo, ya no es en el elemento imaginario sino en el interior de una percepción organizada donde deberá reconocerse la causa.

Ya en la patología de la fiebre nerviosa se impone el afán de ver la causa próxima, de asegurarle una existencia asignable en la percepción. No que la cualidad y la imagen hayan sido echadas de esta nueva estructura de la causalidad próxima; pero deben ser investidas y presentadas en un fenómeno orgánico visible, que pueda ser disimulado, sin riesgo de error ni de retorno circular, como el hecho antecedente. Su traductor critica a Sydenham por no haber podido hacer entender claramente la relación establecida entre el vigor del alma «y la fuerza de los espíritus animales». «A lo cual puede añadirse que la idea que tenemos de nuestros espíritus no es ni clara ni satisfactoria… La fuerza y la firmeza del alma, para servirnos de los términos de nuestro autor, parecen depender principalmente de la estructura de los sólidos, que teniendo toda la elasticidad y la flexibilidad necesarias, hacen que el alma ejecute sus operaciones con vigor y facilidad»[471]. Con la fisiología de la fibra, se tiene toda una red material que puede servir de apoyo perceptivo a la designación de las causas próximas. De hecho, si el apoyo mismo es bien visible en su realidad material, la alteración que sirve de causa inmediata a la locura no es perceptible, propiamente hablando; aún no es, cuando mucho, más que una cualidad impalpable, casi moral, insertada en el tejido de la percepción. Se trata, paradójicamente, de una modificación puramente física, con la mayor frecuencia, mecánica, de la fibra, pero que sólo la altera por debajo de toda percepción posible, y en la determinación infinitamente pequeña de su funcionamiento. Los fisiólogos que *ven* la fibra saben bien que no es posible verificar sobre ella o en ella ninguna tensión, ningún relajamiento mensurable; aun cuando excitaba el nervio de una rana, Morgagni no obtenía ninguna contracción; y en ello confirmaba lo que ya sabían Boerhaave, Van Swieten, Hoffmann y Haller, todos los adversarios de los nervios-cuerdas y de las patologías de la tensión o del relajamiento. Pero los médicos, los practicantes, también ellos ven, y ven otra cosa: ven un maníaco, músculos contraídos, un rictus en el rostro, los gestos espasmódicos, violentos, que responden con la más extrema vivacidad a la menor excitación; *ven* al género nervioso llegado al último grado de la tensión. Entre esas dos formas de percepción, la de la cosa modificada y la de la cualidad alterada, reina un conflicto, oscuramente, en el pensamiento médico del siglo XVIII[472]. Pero, poco a poco, se impone la primera, no sin llevarse con ella los valores de la segunda. Y esos famosos estados de tensión, de desecación, de endurecimiento que no veían los fisiólogos, los ha visto un practicante como Pomme con sus propios ojos, los ha oído con sus orejas, creyendo triunfar sobre los fisiólogos, y haciendo triunfar, por ello mismo, la estructura de causalidad que aquéllos trataban de imponer. Inclinado sobre el cuerpo de una paciente, ha oído las vibraciones de un género nervioso demasiado irritado; y después de haberlo hecho macerar en el agua, a razón de doce horas diarias durante diez meses, ha visto separarse los elementos desecados del

sistema y caer en la bañera «porciones membranosas parecidas a porciones de pergamino humedecido»[473].

Triunfan ya las estructuras lineales y perspectivas; no se busca ya una comunicación cualitativa, no se describe ya ese círculo que se remonta del efecto y de sus valores esenciales, a una causa que sólo es su significación traspuesta; se trata solamente de encontrar, para *percibirlo*, el *acontecimiento* simple que puede terminar, de la manera más inmediata, la enfermedad. Así pues, la causa próxima de la locura deberá ser una alteración visible del órgano más cercano del alma, es decir el sistema nervioso, y, hasta donde sea posible, del cerebro mismo. La proximidad de la causa no es requerida ya en la unidad de sentido, en la analogía cualitativa, sino en la vecindad anatómica más rigurosa posible. La causa se encontrará cuando se haya podido asignar, situar y percibir la perturbación anatómica o fisiológica —poco importa su naturaleza, poco importa su forma o la manera en que afecta al sistema nervioso— que sea más próxima de la unión del alma y del cuerpo. En el siglo XVII la causa más próxima implica una simultaneidad y un parecido de estructura; en el siglo XVIII, empieza a implicar una antecedencia sin intermediario y una vecindad inmediata.

Es con este espíritu como hay que comprender el desarrollo de las investigaciones anatómicas sobre las causas de la locura. El *Sepulchretum* de Bonet, publicado por primera vez en 1679, no proponía aún más que descripciones cualitativas, en las que las presiones imaginarias y el peso de los temas teóricos quebrantaban la percepción, cargándola con un sentido predeterminado. Bonet ha visto, en la autopsia, el cerebro de los maníacos, seco y quebradizo, el de los melancólicos húmedo y congestionado de humores; en la demencia, la sustancia cerebral estaba muy rígida o, por el contrario, excesivamente relajada, pero en un caso y otro, desprovista de elasticidad[474]. Casi medio siglo después, los análisis de Meckel todavía están emparentados con el mismo mundo: la cualidad aún es cuestión de la sequedad de los maníacos, de la pesadez y la humedad de los melancólicos. Pero esas cualidades deben ser percibidas ahora, y con una percepción purificada de toda aprehensión sensible por el rigor de la medida. El estado del cerebro ya no representa la otra versión, la traducción sensible de la locura; es como un acontecimiento patológico y alteración esencial que provoca la locura.

Es sencillo el principio de las experiencias de Meckel. Recorta en la sustancia del cerebro y del cerebelo unos cubos de «9, 6 y 3 líneas, pie de París en todos sentidos». Puede observar que un cubo de 6 líneas cortado del cerebro de una persona muerta en plena salud, que jamás padeció enfermedad grave, pesa un dracma 5 granos; en un joven muerto de tisis, el cerebro pesa solamente un dracma 3 granos y 3 cuartos, y el cerebelo un dracma 3 granos. En un caso de pleuresía, en un anciano, el peso del cerebro era el normal, y el del cerebelo un poco inferior. Primera conclusión: el peso del cerebro no es constante, varía con los diferentes estados patológicos. En segundo lugar: puesto que el cerebro es más ligero en las enfermedades de agotamiento como

la tisis, el cerebelo en las enfermedades donde los humores y los fluidos corren por el cuerpo, la densidad de esos órganos debe ser atribuida a «la inundación de los pequeños canales que se encuentran allí». Ahora bien, en los insensatos se encuentran modificaciones del mismo orden. Al hacer la autopsia a una mujer «que había sido maníaca y estúpida sin intervalos durante 15 años», Meckel ha verificado que «la sustancia ceniza» de su cerebro era exageradamente pálida, la sustancia medular muy blanca; «era tan dura que no se la pudo cortar en pedazos, y tan elástica que la impresión del dedo no duraba nada; se parecía a la clara de un huevo duro». Un cubo de 6 líneas cortado en esta sustancia medular pesaba un dracma 3 granos; el cuerpo calloso tenía una densidad aún menor; un cubo arrancado del cerebelo pesaba, como para el cerebro, un dracma 3 granos, pero las otras formas de alienación conllevan otras modificaciones; una mujer joven, después de haber estado «loca con intervalos» había muerto furiosa; su cerebro parecía denso al tacto; la túnica aracnoide recubría un serum rojizo; pero la propia sustancia medular estaba desecada y elástica; pesaba un dracma 3 granos. Hubo que concluir, pues, que «la sequedad de los canales medulares puede perturbar los movimientos del cerebro y, por consecuencia, el uso de la razón» y que, a la inversa, «el cerebro se presta tanto más a los usos a los que está destinado cuanto más propios a la secreción del fluido nervioso son sus canales medulares»[475].

Poco importa el horizonte teórico en el cual se destacan los trabajos de Meckel, o su hipótesis de un jugo nervioso secretado por el cerebro, cuyas perturbaciones provocarían la locura. Por el momento, lo esencial es la forma nueva de causalidad que ya asoma en esos análisis. Causalidad que ya no está atada al simbolismo de las cualidades, en la tautología de las significaciones transpuestas en que aún se encontraba en las obras de Bonet; ahora, causalidad lineal, en que la alteración del cerebro es un acontecimiento considerado en sí mismo como un fenómeno que tiene sus propios valores locales y cuantitativos, siempre observables cu una percepción organizada. Entre esta alteración y los síntomas de la locura no hay otra pertenencia, no hay otro sistema de comunicación que una extrema proximidad: la que hace del cerebro el órgano vecino del alma. La perturbación cerebral tendrá, pues, su estructura propia —estructura anatómica abierta a la percepción— y la perturbación del espíritu sus manifestaciones singulares. La causalidad las yuxtapone, no traspone elementos cualitativos de la una a la otra. Las autopsias de Meckel no se derivan de una metodología materialista; no cree ni más ni menos que sus predecesores y sus contemporáneos en la determinación de la locura por una afección orgánica; coloca el cuerpo y el alma en un orden de vecindad y de sucesión causal que no autoriza ni regreso ni trasposición ni comunicación cualitativa.

Vemos destacarse más completamente aún esta estructura en Morgagni y en Cullen. En sus análisis la masa cerebral ya no desempeña el sencillo papel de punto de aplicación privilegiado de la causalidad; se convierte, en sí misma, en un espacio causal diferenciado y heterogéneo, que desarrolla sus estructuras anatómicas y

fisiológicas, determinando en ese juego espacial las variadas formas de la locura. Morgagni hace observar que muy a menudo en los casos de manía o de furor en que el cerebro es de una consistencia extraordinariamente dura y firme, el cerebelo, por el contrario, conserva su flexibilidad habitual; que, aun en ciertos casos agudos, a diferencia del cerebro, es «extremadamente blando y relajado». A veces las diferencias se sitúan en el interior del propio cerebro; «en tanto que una parte es más dura y más firme que de ordinario, otras partes son extremadamente blandas»[476]. Cullen sistematiza esas diferencias, y hace de las diversas partes del cerebro el aspecto principal de las perturbaciones orgánicas de la locura. Para que el cerebro esté en estado normal, es necesario que su estado de excitación sea homogéneo en sus diferentes regiones: sea un estado de excitación elevado (como en la vigilia), sea un estado de excitación menor o de colapso, como en el sueño. Pero si la excitación o el colapso están desigualmente repartidos en el cerebro, si se mezclan formando una red heterogénea de sectores excitados y de sectores dormidos, se producen, si el sujeto está dormido, sueños, si está despierto, crisis de locura. Habrá entonces una locura crónica cuando esos estados de excitación y de colapso desiguales se mantengan constantemente en el cerebro, solidificados en cierta manera en su sustancia misma. Por ello en el examen anatómico el cerebro de los locos muestra partes duras, congestionadas, y otras, por el contrario, blandas y en un estado de relajación más o menos completo[477].

Puede verse la evolución que, en el curso de la época clásica, ha sufrido la noción de causa próxima, o, antes bien, la significación que toma la causalidad en el interior mismo de esta noción. Reestructuración que hará posibles, en la época siguiente, el materialismo, el organicismo, en todo caso el esfuerzo de determinación de las localizaciones cerebrales; pero que, por el momento, no significa ningún proyecto de ese género. Se trata de mucho más y de mucho menos. Mucho menos que la irrupción de un materialismo; pero mucho más, puesto que se encuentra desatada la forma de causalidad que desde el siglo XVII organizaba las relaciones del alma y del cuerpo; se ha separado del ciclo cerrado de las cualidades, y situado en la perspectiva abierta de un encadenamiento más enigmático y más sencillo a la vez, que coloca en un orden de sucesión inamovible el espacio cerebral y el sistema de los signos psicológicos. Por una parte, se han roto todas las comunicaciones significativas; pero, por otra, el conjunto del cuerpo ya no es convocado para formar la estructura de la causa próxima; tan sólo el cerebro, como órgano que más se *aproxima* al alma, y aun algunos de sus segmentos privilegiados, recogen el conjunto de lo que, en adelante, pronto dejará de llamarse causas próximas.

Ahora bien, es una evolución exactamente inversa la que sufre, durante el mismo periodo, la noción de causa lejana. Al principio quedaba definida por la sola antecedencia: relación de vecindad que, sin excluir cierta arbitrariedad, no agrupa apenas más que coincidencias y cruzamientos de hechos, o inmediatas

transformaciones patológicas. Ettmüller da un ejemplo significativo al enumerar las causas de las convulsiones: el cólico nefrítico, los humores ácidos de la melancolía, el nacimiento durante el eclipse de Luna, la vecindad de las minas de metal, la cólera de las nodrizas, los frutos de otoño, el estreñimiento, los nudos de nísperos en el recto y, de manera más inmediata, las pasiones, sobre todo las del amor[478]. Poco a poco se enriquece ese mundo de las causas lejanas, conquista regiones nuevas, se exhibe en una multiplicidad innumerable. Pronto está invadido todo el dominio orgánico, y casi no hay perturbaciones, secreciones inhibidas o exageradas, funcionamiento desviado que no puedan inscribirse en el registro de las causas lejanas de la locura; Whytt nota particularmente las ventosidades, las flemas o secreciones, la presencia de gusanos, «los alimentos de mala calidad o tomados en cantidad demasiado grande o demasiado pequeña… las obstrucciones escirrosas o de otro género»[479]. Todos los acontecimientos del alma, siempre que sean un poco violentos, o exageradamente intensos, pueden convertirse en causas lejanas de la locura: «las pasiones del alma, las contenciones de espíritu, los estudios forzados, las meditaciones profundas, la cólera, la tristeza, el temor, los pesares largos y punzantes, el amor despreciado…»[480] Finalmente, el mundo exterior, en sus variaciones o sus excesos, en sus violencias o en sus artificios, fácilmente puede provocar la locura, y el aire si es demasiado cálido, demasiado frío o demasiado húmedo[481], el clima en ciertas condiciones[482], la vida en sociedad, «el amor de las ciencias y la cultura de las letras mucho más extendidas… el aumento del lujo que entraña una vida mucho más muelle para los señores y para los domésticos»[483], la lectura de novelas, los espectáculos de teatro, todo lo que hace trabajar la imaginación[484]. En suma, casi nada escapa del círculo cada vez mayor de las causas lejanas; el mundo del alma, el del cuerpo, el de la naturaleza y el de la sociedad constituyen una inmensa reserva de causas, en que diríase que los autores del siglo XVIII gustan de abrevar continuamente, sin gran afán de observación ni de organización, tan sólo siguiendo sus preferencias teóricas o ciertas opciones morales. Dufour, en su *Tratado del entendimiento*, recibe, casi sin detallarlas, la mayoría de las causas que han sido acreditadas en su época: «Las causas evidentes de la melancolía son todo aquello que fija, agota y perturba esos espíritus; grandes y súbitos temores, violentas afecciones del alma causadas por transportes de alegría o por vivas afecciones, largas y profundas meditaciones sobre un mismo objeto, un amor violento, la vigilia, y todo ejercicio vehemente del espíritu ocupado especialmente durante la noche; la soledad, el temor, la afección histérica, todo lo que impide la formación, la reparación, la circulación, las diversas secreciones y excreciones de la sangre, particularmente en el bazo, el páncreas, el epiplón, el estómago, el mesenterio, los intestinos, los pezones, el hígado, el útero, los vasos hemorroidales; consecuentemente, el mal hipocondriaco, las enfermedades agudas mal curadas, principalmente el frenesí y el causón, todas las medicaciones o excreciones demasiado abundantes o suprimidas, y en consecuencia el sudor, la leche, los menstruos, los loquios, el tialismo y la sarna pustulosa. El dispermatismo produce

comúnmente el delirio llamado erótico o erotomanía; los alimentos fríos, terrestres, tenaces, duros, secos, austeros, astringentes, las bebidas similares, los frutos crudos, la materias harinosas sin fermentar, un calor que quema la sangre por su gran duración y violencia, un aire sombrío, cenagoso, estancado; la disposición del cuerpo negro peludo, seco, frágil, masculino, la flor de la edad, el espíritu vivo, penetrante, profundo, estudioso»[485].

Esta extensión casi infinita de las causas lejanas se ha convertido, a fines del siglo XVIII, en un hecho evidente; en el momento de la gran reforma del internamiento, uno de los pocos conocimientos que haya sido transferido tal cual, sin alteración, del saber teórico: la nueva práctica asilar es justamente la polivalencia y la heterogeneidad del encadenamiento causal en la génesis de la locura. Analizando ya los alienados de Bedlan durante el periodo que va de 1772 a 1787, Black había indicado las siguientes etiologías: «disposición hereditaria; embriaguez; exceso de estudio; fiebres; sucesión de partos; obstrucción de las vísceras; contusiones y fracturas; enfermedades venéreas; viruelas; úlceras secadas demasiado pronto; reveses, inquietudes, penas; amor; celos; exceso de devoción y de fidelidad a la secta de los metodistas; orgullo»[486]. Algunos años después Giraudy hará al ministro del Interior un informe sobre la situación de Charenton en 1804, en que declara haber podido obtener «información segura» que le ha permitido, en 476 casos, establecer la causa de la enfermedad: «151 han caído enfermos a causa de afecciones vivas del alma, como los celos, el amor contrariado, la alegría llevada al exceso, la ambición, el temor, el terror, las penas violentas; 52 por disposición hereditaria; 28 por onanismo; 3 por virus sifilítico; 12 por abuso de los placeres de Venus; 31 por abuso de bebidas alcohólicas; 12 por abuso de las facultades intelectuales; dos por la presencia de gusanos en el intestino; uno por repercusión de la sarna; cinco por repercusión del herpes; 29 por metástasis lechosa; dos por insolación.»[487]

La lista de las causas lejanas de la locura no deja de aumentar; el siglo XVIII las enumera sin orden ni privilegio, en una multiplicidad poco organizada. Y sin embargo, no está seguro de que ese mundo causal sea tan anárquico como lo parece. Y si esta multiplicidad se despliega indefinidamente no es, sin duda, en un espacio heterogéneo y caótico. Un ejemplo nos permitirá captar el principio organizador que agrupa esta variedad de las causas y que asegura su coherencia secreta.

El lunatismo era un tema constante, nunca refutado, en el siglo XVI; frecuente aún en el curso del XVII, desaparece poco a poco; en 1707 Le Francois sostiene una tesis: «*Estne aliquod lunae in corpora humana imperium?*»; después de una larga discusión, la Facultad da una respuesta negativa[488]. Pero rara vez en el curso del siglo XVIII se cita a la Luna entre las causas, así sean accesorias, así sean coadyuvantes, de la locura. Ahora bien, a fines del siglo reaparece el tema, quizá bajo la influencia de la medicina inglesa que no lo había olvidado por completo[489], y Daquin[490], y después Leuret[491] y Guislain[492] admitirán la influencia de la Luna

sobre las fases de la excitación maniática, o al menos sobre la agitación de los enfermos. Pero lo esencial no está tanto en el regreso del tema mismo como en la posibilidad y las condiciones de su reaparición. Resurge, en efecto, completamente transformado y cargado de significados que no poseía antes. En su forma tradicional designaba una influencia inmediata —coincidencia en el tiempo y cruzamiento en el espacio— cuyo modo de acción estaba situado por completo en poder de los astros. Para Daquin, por el contrario, la influencia de la Luna se despliega según toda una serie de mediaciones que se jerarquizan y se envuelven alrededor del hombre mismo. La Luna actúa sobre la atmósfera con tal intensidad que puede poner en movimiento una masa tan pesada como el océano. Ahora bien, el sistema nervioso es, de todos los elementos de nuestro organismo, el más sensible a las variaciones de la atmósfera, puesto que el menor cambio de temperatura, la menor variación de humedad y sequedad pueden repercutir grandemente sobre él. Con mayor razón la Luna, cuyo curso perturba tan profundamente la atmósfera, actuará con violencia sobre las personas cuya fibra nerviosa sea particularmente delicada: «Siendo la locura una enfermedad absolutamente nerviosa, por lo tanto el cerebro de los locos debe ser infinitamente más susceptible a la influencia de esta atmósfera que recibe, ella misma, grados de intensidad según las diferentes posiciones de la Luna por relación a la Tierra.»**[493]**

A fines del siglo XVIII el lunatismo vuelve a encontrarse, como más de un siglo antes, «al abrigo de toda refutación razonable». Pero en un estilo totalmente distinto; ya no es tanto la expresión de un poder cósmico, sino signo de una sensibilidad particular del organismo humano. Si las fases de la Luna pueden tener una influencia sobre la locura es porque alrededor del hombre se han agrupado elementos a los cuales, sin tener siquiera una sensación consciente, es oscuramente sensible. Entre la causa lejana y la locura se han insertado, por una parte, la sensibilidad del cuerpo; por otra parte, el medio al cual es sensible, designando ya una cuasi-unidad, un sistema de pertenencia que organiza, en una nueva homogeneidad, el conjunto de las causas lejanas alrededor de la locura. Así pues, el sistema de las causas ha sufrido una doble evolución en el curso del siglo XVIII; las causas próximas no han dejado de acercarse, instituyendo entre el alma y el cuerpo una relación lineal, que borraba el antiguo ciclo de trasposición de las cualidades. Al mismo tiempo, las causas lejanas no dejaban, al menos en apariencia, de aumentar, de multiplicarse y de dispersarse; pero, de hecho, bajo este ensanchamiento se designaba una unidad nueva, una nueva forma de vínculo entre el cuerpo y el mundo exterior. En el curso del mismo periodo, el cuerpo se convertía, a la vez, en un conjunto de localizaciones diferentes para sistemas de causalidades lineales, y en la unidad secreta de una sensibilidad que remite a sí misma las influencias más diversas, más lejanas, más heterogéneas del mundo exterior. Y la experiencia médica de la locura se desdobla según esa nueva separación: fenómeno del alma provocado por un accidente o una perturbación del cuerpo; fenómeno del ser humano entero —alma y cuerpo ligados en una misma

sensibilidad—, determinado por una variación de las influencias que sobre él ejerce el medio: afección local del cerebro y perturbación general de la sensibilidad. Se puede y se debe buscar al mismo tiempo la causa de la locura en la anatomía del cerebro y en la humedad del aire, o el retorno de las estaciones o las exaltaciones de las lecturas novelescas. La precisión de la causa próxima no contradice la generalidad difusa de la causa lejana. Una y otra no son más que los términos extremos de un solo y mismo movimiento: la pasión.

La pasión figura entre las causas lejanas, en el mismo plano que todas las demás. Pero, de hecho, en profundidad, también desempeña otro papel; y si pertenece, en la experiencia de la locura, al ciclo de la causalidad, desencadena un segundo ciclo, más próximo, sin duda, de lo esencial.

El papel fundamental de la pasión lo esbozaba Sauvage haciendo de ella una causa más constante, más obstinada y como mejor merecida de la locura: «La desviación de nuestro espíritu no viene más que del hecho de que nos entregamos ciegamente a nuestros deseos, de que no sabemos refrenar nuestras pasiones ni moderarlas. De allí esos delirios amorosos, esas antipatías, esos gustos depravados, esa melancolía que causa la pena, esos arrebatos que en nosotros produce un rechazo, esos excesos en la bebida, la comida, esas incomodidades, esos vicios corporales que causan la locura que es la peor de todas las enfermedades.» [494] Pero ello no es aún más que la presencia moral de la pasión; se trata, de manera confusa, de su responsabilidad; pero a través de esta denuncia, a lo que realmente se apunta es a la pertenencia muy radical de los fenómenos de la locura a la posibilidad misma de la pasión.

Antes de Descartes, y mucho tiempo después de haberse borrado su influencia de filósofo y de fisiólogo, la pasión no ha dejado de ser la superficie de contacto entre cuerpo y alma; el punto en que se encuentran la actividad y la pasividad de ésta y de aquél, siendo, a la vez, el límite que se imponen recíprocamente y su lugar de comunicación.

Unidad que la medicina de los humores concibe, sobre todo, como causalidad recíproca. «Las pasiones necesariamente causan ciertos movimientos en los humores; la cólera agita la bilis, la tristeza, la melancolía, y los movimientos de los humores a veces son tan violentos que trastornan toda la economía del cuerpo y llegan a causar la muerte; además de ello, las pasiones aumentan la cantidad de los humores; la cólera multiplica la bilis, la tristeza, la melancolía. Los humores que se han acostumbrado a ser agitados por ciertas pasiones disponen a esas mismas pasiones a aquéllos en quienes abundan y a pensar en los objetos que ordinariamente los excitan; la bilis dispone a la cólera y a pensar en aquéllos a quienes se odia. La melancolía dispone a la tristeza y a pensar en las cosas molestas; la sangre bien templada dispone a la alegría»[495].

La medicina de los espíritus sustituye ese determinismo vago de la «disposición» por el rigor de una transmisión mecánica de los movimientos. Si las pasiones sólo son posibles en un ser que tenga un cuerpo, y un cuerpo que no sea enteramente penetrable por la luz de su espíritu y por la transparencia inmediata de la voluntad, es en la medida en que, en nosotros y sin nosotros, la mayor parte del tiempo a pesar nuestro, los movimientos del espíritu obedecen a una estructura mecánica que es la del movimiento de los espíritus. «Antes de ver el objeto de la pasión, los espíritus animales estaban expandidos por todo el cuerpo para conservar generalmente todas sus partes; pero ante la presencia del nuevo objeto se perturba toda esa economía. La mayor parte de los espíritus son empujados en los músculos de los brazos, de las piernas, del rostro, y de todas las partes exteriores del cuerpo a fin de ponerlo en la disposición propia a la pasión que predomina y de darle la apariencia y el movimiento necesarios para la adquisición del bien o la fuga del mal que se presente»[496]. La pasión dispone, pues, los espíritus que disponen a la pasión: es decir, bajo el efecto de la pasión y en presencia de su objeto, los espíritus circulan, se dispersan y se concentran según una configuración espacial que da preferencia a la señal del objeto en el cerebro y a su imagen en el alma, formando así en el espacio corpóreo una especie de figura geométrica de la pasión que sólo es su trasposición expresiva, pero que igualmente constituye su fondo causal esencial, puesto que, estando agrupados todos los espíritus alrededor del objeto de la pasión, o al menos de su imagen, el espíritu, a su vez, no podrá ya desviar el movimiento de su atención y, como consecuencia, experimentará la pasión.

Un paso más y todo el sistema se ceñirá a una unidad en que cuerpo y alma se comuniquen inmediatamente en los valores simbólicos de las cualidades comunes. Es ello lo que ocurre en la medicina de los sólidos y los fluidos, que domina la práctica del siglo XVIII. Tensiones y relajamientos, dureza y flojedad, rigidez y distensión, inundación o sequedad: otros tantos estados cualitativos del alma tanto como del cuerpo, que remiten, en último lugar, a una especie de situación pasional indistinta y mixta, que impone sus formas comunes al encadenamiento de las ideas, al curso de los sentimientos, al estado de las fibras, a la circulación de los fluidos. El tema de la causalidad parece aquí demasiado discursivo, los elementos que agrupa están demasiado separados para que puedan aplicarse sus esquemas. «Las pasiones vivas como la cólera, la alegría, la codicia», ¿son causas o consecuencias de la «fuerza excesiva, de la tensión excesiva y de la elasticidad excesiva de las fibras nerviosas y de la excesiva actividad del fluido nervioso»? Y, a la inversa, «las pasiones languidecientes, como el temor, el abatimiento de espíritu, el aburrimiento, la inapetencia, la frigidez que acompaña a la enfermedad del país, el apetito extraño, la estupidez, la falla de memoria», ¿no pueden ir tan seguidos como precedidos por «la debilidad del tuétano del cerebro y de las fibras nerviosas que se distribuyen en los órganos, del empobrecimiento y de la inercia de los fluidos»[497]? De hecho, no hay que tratar ya de situar la pasión en el curso de una sucesión causal, o a medio camino

entre lo corporal y lo espiritual; indica, a un nivel más profundo, que cuerpo y alma se encuentran en una perpetua relación metamórfica en que las calidades no tienen que ser comunicadas porque ya son comunes; y en que los hechos de expresión no necesitan adquirir valor causal, muy simplemente porque alma y cuerpo son siempre expresión inmediata uno del otro. La pasión ya no está exactamente en el centro geométrico del conjunto del alma y del cuerpo; está, un poco antes de ellos, ahí donde su oposición aún no está dada, en esta región en que se funden a la vez su unidad y su distinción.

Pero a ese nivel la pasión ya no es sencillamente una de las causas, así fuera privilegiada, de la locura; antes bien, forma la condición de posibilidad en general. Si es verdad que existe un dominio en las relaciones del alma y del cuerpo en que causa y efecto, determinismo y expresión se entrecruzan aún en una trama, tan cerrada que no forman en realidad más que un solo y mismo movimiento que podrá ser disociado únicamente a continuación. Si es verdad que antes de la violencia del cuerpo y la vivacidad del alma, antes de la blandura de las fibras y del relajamiento del espíritu hay especies de *a priori* cualitativos aún no separados que imponen, posteriormente, los mismos valores a lo orgánico y a lo espiritual, se comprende que pueda haber enfermedades como la locura que, de principio, sean enfermedades del cuerpo y del alma, enfermedades en que la afección del cerebro sea de la misma calidad, del mismo origen, finalmente, de la misma naturaleza que la afección del alma.

La posibilidad de la locura se ofrece en el hecho mismo de la pasión.

Bien es cierto que mucho antes de la época clásica, y durante una larga sucesión de siglos de los que, sin duda, aún no hemos salido, pasión y locura se han mantenido cerca una de la otra. Pero dejemos al clasicismo su originalidad. Los moralistas de la tradición grecolatina habían considerado justo que la locura fuera el castigo de la pasión; y para mejor asegurarse de ello, gustaban de hacer de la pasión una locura provisional y atenuada. Pero la reflexión clásica ha sabido definir entre pasión y locura un nexo que no es del orden del voto piadoso, de una amenaza pedagógica o de una síntesis moral; hasta está en ruptura con la tradición, en la medida en que invierte los términos del encadenamiento; funda las quimeras de la locura sobre la naturaleza de la pasión; ve que el *determinismo de las pasiones* no es otra cosa que una *libertad ofrecida a la locura* de penetrar en el mundo de la razón, y que si la unión, que no se pone en cuestión, de alma y cuerpo, manifiesta en la pasión la finitud del hombre, abre ese mismo hombre, en el mismo tiempo, al movimiento infinito que le pierde.

Y es que la locura no es simplemente una de las posibilidades dadas por la unión del alma y del cuerpo, no es, pura y simplemente, una de las consecuencias de la pasión. Fundada por la unidad del alma y del cuerpo, se vuelve contra ella y la pone en cuestión. La locura, hecha posible por la pasión, amenaza por un movimiento que le es propio lo que ha hecho posible la pasión misma. Es una de esas formas de la unidad en que las leyes quedan comprometidas, pervertidas, invertidas, manifestando

así esta unidad como evidente y ya dada, pero también como frágil y ya condenada a su pérdida.

Llega un momento en que, al seguir su curso la pasión, las leyes se suspenden como por sí mismas, en que el movimiento se detiene bruscamente, sin que haya habido choque ni absorción de ninguna especie de la fuerza viva, o bien se propaga en una multiplicación que sólo se detiene en el colmo del paroxismo. Whytt admite que una emoción viva puede provocar la locura, exactamente como el choque puede provocar el movimiento, por la sola razón de que la emoción es a la vez choque en el alma y sacudimiento de la fibra nerviosa: «Es así como las historias y las narraciones tristes o capaces de conmover el corazón, un espectáculo horrible inesperado, la gran pena, la cólera, el terror y las otras pasiones que ocasionalmente causan una gran impresión, con frecuencia ocasionan los síntomas nerviosos más súbitos y más violentos»[498]. Pero —es allí donde comienza la locura propiamente dicha— ocurre que ese movimiento quede anulado inmediatamente por su propio exceso y provoque de golpe una inmovilidad que puede llegar hasta la muerte. Como si en la mecánica de la locura el reposo no fuera forzosamente un movimiento nulo, sino que pudiera ser también un movimiento de ruptura brutal consigo mismo, un movimiento que bajo el efecto de su propia violencia llegara de golpe a la contradicción y a la imposibilidad de proseguir. «Hay ejemplos de que las pasiones, siendo muy violentas, hayan hecho nacer una especie de tétanos o de catalepsia, de manera que la persona pareciera más una estatua que un ser vivo. Lo que es más, el temor, la aflicción, la alegría, la vergüenza, llevadas al exceso, más de una vez han ido seguidas de la muerte súbita.»[499]

A la inversa, ocurre que el movimiento, pasando del alma al cuerpo y del cuerpo al alma, se propague indefinidamente en una especie de espacio de la inquietud, ciertamente más cercano de aquél en que Malebranche ha colocado las almas que aquél en que Descartes ha situado los cuerpos. Las agitaciones imperceptibles, provocadas a menudo por un mediocre choque exterior, se acumulan, se amplifican y terminan por estallar en convulsiones violentas. Lancisi explicaba ya que los nobles romanos a menudo eran presa de los vapores —caídas histéricas, crisis hipocondríacas— porque, en la vida de corte que llevaban, «su espíritu, continuamente agitado entre el temor y la esperanza, no tenía nunca un instante de reposo»[500]. Para muchos médicos la vida de las ciudades, de la corte, de los salones, conduce a la locura por esta multiplicidad de excitaciones adicionadas, prolongadas, repercutidas sin cesar, sin que se atenúen nunca[501]. Pero hay en la imagen, con sólo que sea un poco intensa, y en los eventos que forman su versión orgánica, una cierta fuerza que, multiplicándose, ha de conducir hasta el delirio, como si el movimiento, en lugar de perder su fuerza al comunicarse, pudiera arrastrar otras fuerzas en su estela, y, de esas nuevas complicidades, obtener un vigor suplementario. Es así como Sauvages explica el nacimiento del delirio: cierta impresión de temor es vinculada a la asfixia o a la presión de tal fibra medular; este temor está limitado a un objeto, así

como está estrictamente localizada esta asfixia. A medida que persiste este temor, el alma le presta mayor atención, aislándolo y separándolo más de todo lo que no es él. Pero este aislamiento lo refuerza, y el alma, por haberle acordado una suerte demasiado particular, se inclina a añadirle progresivamente toda una serie de ideas más o menos alejadas: «Une a esta idea sencilla todas las que son propicias a nutrirla y aumentarla. Por ejemplo, un hombre que, al dormir, se figura que se le acusa de un crimen, asocia inmediatamente a esta idea las de los satélites, de los jueces, de los verdugos, de la horca.» [502] Y, el ser cargada así con todos esos elementos nuevos, el arrastrarlos en su secuela, da a la idea como un exceso de fuerza que termina por hacerla irresistible, aun a los esfuerzos mejor concertados de la voluntad.

La locura, que encuentra su posibilidad primera en el hecho de la pasión y en el despliegue de esta doble causalidad que, partiendo de la pasión misma, se extiende a la vez sobre el cuerpo y sobre el alma, es al mismo tiempo pasión suspendida, ruptura de la causalidad, liberación de los elementos de esta unidad. Participa a la vez de la necesidad de la pasión y de la anarquía de lo que, desencadenado por esta misma pasión, se desplaza mucho más allá de ella y llega hasta a negar todo lo que ella supone. Termina por ser un movimiento de los nervios y de los músculos tan violento que nada en el curso de las imágenes, de las ideas o de las voluntades parece corresponder le: es el caso de la manía, cuando bruscamente se intensifica hasta las convulsiones, o cuando degenera definitivamente en furor continuo[503]. A la inversa, en el reposo o la inercia del cuerpo puede hacer nacer y luego mantener una agitación del alma, sin pausa ni alivio, como ocurre en la melancolía, en que los objetos exteriores no producen sobre el espíritu del enfermo la misma impresión que sobre el espíritu de un hombre sano; «sus impresiones son débiles y rara vez les presta él atención; su espíritu está casi totalmente absorto por la vivacidad de las ideas»[504].

En realidad, esta disociación entre los movimientos exteriores del cuerpo y el curso de las ideas no indica precisamente que la unidad del cuerpo y del alma se haya desanudado, ni que los dos recobren en la locura su autonomía. Sin duda la unidad se ve comprometida en su rigor y en su totalidad; pero es que se bifurca a lo largo de líneas que, sin suprimirla, la cortan en sectores arbitrarios; pues cuando la melancolía se fija sobre una idea delirante, no es sólo el alma la que trabaja, sino el alma con el cerebro, el alma con los nervios, su origen y sus fibras: todo un segmento de la unidad del alma y del cuerpo, que se separa así del conjunto y, especialmente, de los órganos por los cuales se opera la percepción de lo real. Lo mismo ocurre en las convulsiones y la agitación; el alma no está allí excluida del cuerpo, pero se ve arrastrada con tal rapidez por él que no puede guardar todas sus representaciones, que se separa de sus recuerdos, de sus voluntades, de sus ideas más firmes y que, de tal modo aislada de sí misma y de todo lo que permanece estable en el cuerpo, se deja arrastrar por las fibras más móviles; desde entonces, nada en su comportamiento está adaptado a la realidad, a la verdad o a la sabiduría; las fibras, en su vibración, bien pueden imitar lo que ocurre en las percepciones, y el enfermo no podrá hacer la

separación: «Las pulsaciones rápidas y desordenadas de las arterias, o algún otro trastorno, imprimen el mismo movimiento a las fibras (que en la percepción); representarán como presentes a objetos que no lo están, como verdaderos aquellos que son quiméricos.»[505]

En la locura, se fracciona la totalidad del alma y del cuerpo: no según los elementos que la constituyen metafísicamente, sino de acuerdo con figuras que se envuelven en una especie de unidad irrisoria de los segmentos del cuerpo y de las ideas del alma. Fragmentos que aíslan al hombre de sí mismo, pero sobre todo de la realidad; fragmentos que, al separarse, han formado la unidad irreal de un fantasma, y por la virtud misma de esta autonomía se imponen a la verdad. «La locura no consiste más que en el desorden de la imaginación.» [506] En otros términos, comenzando con la pasión, la locura no es más que un movimiento vivo en la unidad racional del alma y del cuerpo; es el nivel de lo *irrazonable*; pero ese movimiento pronto escapa de la razón de la mecánica y, en sus violencias, en sus estupores, en sus propagaciones insensatas, se convierte en movimiento *irracional*; y es entonces cuando, escapando de la pesadez de la verdad y de sus coacciones, se separa lo *irreal*. Y por ello mismo se encuentra indicado por nosotros el tercer ciclo que ahora hay que recorrer. Ciclo de las quimeras, de los fantasmas y del error. Después del de la pasión, el del no ser.

Escuchemos lo que se dice en esos fragmentos fantásticos.

La imagen no es locura. Aunque sea cierto que en lo arbitrario del fantasma la alienación encuentra la primera abertura sobre su vana libertad, la locura sólo empieza un poco más allá, en el momento en que el espíritu se liga a ese arbitrario y queda prisionero de esa aparente libertad. En el momento mismo en que se sale de un sueño se puede verificar bien: «Me figuro que estoy muerto»; con ello se denuncia y se mide lo arbitrario de la imaginación; no se está loco. Habrá locura cuando el sujeto plantee la afirmación de que está muerto y que hará valer como verdad el contenido aún neutro de la imagen «estoy muerto». Y así como la conciencia de la verdad no es arrastrada por la sola presencia de la imagen, sino en el acto que imita, confronta, unifica o disocia la imagen, asimismo la locura no arrancará más que en el acto que da valor de verdad a la imagen. Hay una inocencia originaria de la imaginación: *Imaginatio ipsa non errat quia ñeque negat ñeque affirmat, sed fixatur tantum in simplici contemplatione phantasmatis*[507]*;* y sólo el espíritu puede hacer que lo que está dado en la imagen se convierta en abusiva verdad, es decir error, o error reconocido, es decir verdad: «Un hombre ebrio cree ver dos candelas donde sólo hay una; el que padece un estrabismo y cuyo espíritu está cultivado reconoce inmediatamente su error y se habitúa a ver sólo una.» [508] La locura está, pues, más allá de la imagen, y sin embargo está profundamente hundida en ella; pues consiste solamente en hacerla valer espontáneamente como verdad total y absoluta; el acto del hombre razonable que, con o sin razón, juzga verdadera o falsa una imagen está más allá de esta imagen, la desborda y la mide con lo que no es ella; el acto del hombre

loco sólo abarca la imagen que se presenta; se deja conquistar por su inmediata vivacidad y no la sostiene con su afirmación más que en la medida en que está envuelto por ella: «Gran cantidad de personas, por no decir todas, sólo caen en la locura por haberse preocupado demasiado de un objeto.» [509] En el interior de la imagen, confiscada por ella e incapaz de escapar, la locura es, sin embargo, más que ella, formando un acto de constitución secreta.

¿Qué es este acto? Acto de creencia, acto de afirmación y de negación, discurso que sostiene la imagen y al mismo tiempo la trabaja, la ahueca, la distiende a lo largo de un razonamiento y la organiza alrededor de un segmento de lenguaje. No está loco el hombre que se imagina ser de vidrio; pues cualquiera, en sueños, puede tener esta imagen; pero está loco si, creyendo que es de vidrio, concluye que es frágil, que corre riesgo de romperse, que no debe tocar ningún objeto resistente, y aun que debe permanecer inmóvil, etc[510]. Estos razonamientos son de un loco; pero aún hay que notar que, en sí mismos, no son ni absurdos ni ilógicos. Por el contrario, las figuras más concluyentes de la lógica se encuentran correctamente aplicadas. Y Zacchias no tiene ningún trabajo en encontrarlas, con todo su rigor, en los alienados. Silogismo, en uno que se dejaba morir de hambre: «Los muertos no comen; ahora bien, yo estoy muerto; por tanto, no debo comer». Inducción indefinidamente prolongada en un perseguido: «Tal, tal y tal son mis enemigos; ahora bien, todos ellos son hombres, por tanto, todos los hombres son mis enemigos». Entimema en este otro: «La mayor parte de quienes han habitado esta casa han muerto, por lo tanto, yo, que he habitado esta casa, estoy muerto.» [511] Maravillosa lógica de los locos que parece burlarse de la de los lógicos puesto que se parece a ella hasta confundirse, o, antes bien, porque es exactamente la misma y que, en lo más secreto de la locura, en el fundamento de tantos errores, de tantos absurdos, de tantas palabras y de gestos sin sucesión, se descubre finalmente la perfección, profundamente escondida, de un discurso. «*Ex quibus,* concluye Zacchias, *vides quidem intellectum optime discurrere*». El lenguaje último de la locura es el de la razón, pero envuelto en el prestigio de la imagen, limitado al espacio de apariencia que ella define, formando así los dos, fuera de la totalidad de las imágenes y de la universalidad del discurso, una organización singular, abusiva, cuya particularidad obstinada constituye la locura. A decir verdad, ésta no se encuentra por completo en la imagen, que por sí misma no es verdadera ni falsa, ni razonable ni loca, tampoco está en el razonamiento que es forma simple, no revelando más que las figuras indudables de la lógica. Y sin embargo la locura está en una y otra. En una figura particular de su relación.

Pongamos un ejemplo tomado de Diemerbroek. Un hombre se veía afligido por una profunda melancolía. Como todos los melancólicos, su espíritu estaba enfocado a una idea fija, y esta idea era para él ocasión de una tristeza continuamente renovada. Se acusaba de haber matado a su hijo; y, en el exceso de sus remordimientos, decía que para su castigo, Dios había colocado a su lado un demonio encargado de tentarlo como el que había tentado al Señor. Él veía ese demonio, conversaba con él,

escuchaba sus reproches y le replicaba. No podía comprender que todo el mundo que lo rodeaba se negaba a admitir esta presencia. Tal es, pues, la locura: este remordimiento, esta creencia, esta alucinación, estos discursos; en suma, todo ese conjunto de convicciones y de imágenes que constituyen un delirio. Ahora bien, Diemerbroek trata de saber cuáles son las «causas» de esta locura, cómo ha podido nacer. Y se entera de esto: el hombre había llevado su hijo a bañarse, y el muchacho se había ahogado. Desde entonces el padre se había considerado como responsable de esta muerte. Así pues, se puede reconstituir de la manera siguiente el desarrollo de esta locura: juzgándose culpable, el hombre se dice que el homicidio es execrable al Dios todopoderoso; de allí ocurre a su imaginación que está condenado por toda la eternidad; y como sabe que el mayor suplicio de la condenación consiste en ser entregado a Satanás, se dice que «se le ha asignado un demonio horrible». Aún no ve ese demonio, pero como «no se aparta de este pensamiento» que siempre tiene por «muy verídico, impone a su cerebro cierta imagen de ese demonio; esta imagen se ofrece a su alma por la acción del cerebro y de los espíritus, con tal evidencia, que cree ver continuamente al demonio mismo»[512].

Así pues, hay en la locura tal como la analiza Diemerbroek dos niveles: uno, el que se manifiesta a los ojos de todos: una tristeza sin fundamento en un hombre que se acusa erróneamente de haber asesinado a su hijo: una imaginación depravada que se representa demonios; una razón desmantelada que conversa con un fantasma. Pero más profundamente se encuentra una organización rigurosa que sigue la armadura sin falla de un discurso. Ese discurso, en su lógica, apela en él a las creencias más sólidas, avanza por juicios y razonamientos que se encadenan; es una especie de razón en acto. En suma, bajo el delirio desordenado y manifiesto reina el orden de un delirio secreto. Y en ese segundo delirio, que es, en un sentido, pura razón, razón liberada de todos los oropeles exteriores de la demencia, se recoge la paradójica verdad de la locura. Y esto en un sentido doble, puesto que se encuentra allí, a la vez, lo que hace que la locura sea verdadera (lógica irrecusable, discurso perfectamente organizado, encadenamiento sin falla en la trasparencia de un lenguaje virtual) y lo que la hace verdaderamente locura (su naturaleza propia, el estilo rigurosamente particular de todas sus manifestaciones y la estructura interna del delirio).

Pero más profundamente aún, ese lenguaje delirante es verdad última de la locura en la medida en que es su forma organizadora, el principio determinante de todas sus manifestaciones, sean las del cuerpo o las del alma. Pues si el melancólico de Diemerbroek conversa con su demonio, es porque la imagen de éste ha quedado profundamente grabada por el movimiento de los espíritus en la materia siempre dúctil del cerebro. Pero a su vez esa figura orgánica no es más que el anverso de un afán que ha obsesionado el espíritu del enfermo; representa como la sedimentación en el cuerpo de un discurso indefinidamente repetido a propósito del castigo que Dios debe reservar a los pecadores culpables de homicidio. El cuerpo y los rastros que

oculta, el alma y las imágenes que percibe no son aquí más que etapas en la sintaxis del idioma delirante.

Y, por temor de que se nos reproche centrar todo este análisis sobre una sola observación debida a un solo autor (observación privilegiada, puesto que se trata de un delirio melancólico), buscaremos la confirmación de ese papel fundamental del discurso delirante en la concepción clásica de la locura, en otro autor, en otra época y a propósito de una enfermedad muy distinta. Se trata de un caso de «ninfomanía» observado por Bienville. La imaginación de una muchacha, «Julia», había sido inflamada por lecturas precoces y mantenida por la conversación de una sirvienta «iniciada en los secretos de Venus… virtuosa Inés a ojos de la madre, pero intendenta cara y voluptuosa de los placeres de la hija». Sin embargo, contra esos deseos nuevos para ella, Julia lucha con todas las impresiones que ha recibido en el curso de su educación. Al lenguaje seductor de las novelas opone las lecciones aprendidas de la religión y de la virtud; y sea cual sea la vivacidad de su imaginación, ella no sucumbe a la enfermedad mientras conserva «la fuerza de hacerse a sí misma este razonamiento: no es lícito ni honesto obedecer a una pasión tan vergonzosa»[513]. Pero las ideas culpables, las lecturas peligrosas se multiplican; a cada momento hacen más viva la agitación de las fibras que se debilitan; entonces el lenguaje fundamental por el cual había ella resistido hasta entonces va borrándose poco a poco: «Sólo la naturaleza había *hablado* hasta entonces; pero pronto la ilusión, la quimera y la extravagancia desempeñaron su papel; ella adquirió por fin la fuerza desdichada de aprobar en ella esta máxima horrible: nada es tan bello ni tan dulce como obedecer a los deseos amorosos». Ese discurso fundamental abre las puertas a la locura: la imaginación se libera, los apetitos no dejan de crecer, las fibras llegan al último grado de la irritación. El delirio, en su forma lapidaria de principio moral, la conduce directamente a convulsiones que pueden poner en peligro la vida misma.

Al término de este último ciclo que había comenzado con la libertad del fantasma y que se cierra ahora sobre el rigor de un lenguaje delirante, podemos concluir:

1.º *En la locura clásica existen dos formas de delirio*. Una forma particular, sintomática, propia de algunas de las enfermedades del espíritu, singularmente de la melancolía. En ese sentido, bien puede decirse que hay enfermedades con o sin delirio. En todo caso, ese delirio es siempre manifiesto, forma parte integrante de los signos de la locura; es inmanente a su verdad y sólo constituye un sector de ésta. Mas existe otro delirio que no aparece siempre, que no está formulado por el enfermo mismo en el curso de la enfermedad, pero que no puede dejar de existir a los ojos de aquel que, buscando la enfermedad a partir de sus orígenes, trata de formular su enigma y su verdad.

2º *Ese delirio implícito existe en todas las alteraciones del espíritu*, aun donde menos se le esperaría. Allí donde sólo se trata de gestos silenciosos, de violencias sin palabras, de extrañezas de la conducta, no hay duda, para el pensamiento clásico, de que un delirio se encuentra continuamente subyacente, uniendo cada uno de esos

signos particulares a la esencia general de la locura. El *Diccionario* de james invita expresamente a considerar como delirantes a «los enfermos que pecan por defectos o por excesos de algunas de sus acciones voluntarias, de una manera contraria a la razón y a la decencia; como cuando su mano se emplea, por ejemplo, en arrancar copos de lana o en una acción semejante a la que sirve para atrapar moscas; o cuando un enfermo actúa contra su costumbre y sin ninguna causa, o que habla demasiado, o demasiado poco, contra lo habitual en él; que diga palabras obscenas, siendo, en estado de salud, medido y decente en sus discursos, y que profiera palabras sin ninguna ilación, que respire más suavemente de lo necesario o que descubra sus partes naturales en presencia de quienes lo rodean. Consideramos también como en estado de delirio a aquéllos cuyo espíritu está afectado por algún trastorno en los órganos de los sentidos o que hacen de ellos un empleo que no es el ordinario, por ejemplo, cuando un enfermo se ve privado de alguna acción voluntaria o actúa a contra-tiempo»[514].

3º *Así comprendido, el discurso cubre todo el dominio de extensión de la locura*. Locura, en el sentido clásico, no designa tanto un cambio determinado en el espíritu o en el cuerpo, sino la existencia bajo las alteraciones del cuerpo, bajo la extrañeza de la conducta y de las palabras, de un *discurso delirante*. La definición más sencilla y más general que pueda darse de la locura clásica es el delirio: «Esta palabra se deriva de *lira*, un surco; de manera que *deliro* significa propiamente apartarse del surco, del recto camino de la razón»[515]. Que no se asombre nadie desde entonces de ver a los nosógrafos del siglo XVIII clasificar a menudo el vértigo entre las locuras, y más rara vez las convulsiones histéricas; y es que detrás de éstas a menudo es imposible encontrar la unidad de un discurso, mientras que en el vértigo se perfila la afirmación delirante que el mundo realmente está girando[516]. Ese delirio es la condición necesaria y suficiente para que una enfermedad sea llamada locura.

4º *El lenguaje es la estructura primera y última de la locura*. Es su forma constituyente; sobre él reposan todos los ciclos en que ella enuncia su naturaleza. El que la esencia de la locura pueda definirse finalmente en la estructura simple de un discurso no la reduce a una naturaleza puramente psicológica, sino que le da imperio sobre la totalidad del alma y del cuerpo; ese discurso es a la vez lenguaje silencioso que el espíritu utiliza consigo mismo en la verdad que le es propia, y articulación visible en los movimientos del cuerpo. El paralelismo, las complementaridades, todas las formas de comunicación inmediata que hemos visto manifestarse, en la locura, entre el alma y el cuerpo, están suspendidas en ese solo lenguaje y sus poderes. El movimiento de la pasión que prosigue hasta romperse y retornarse contra sí mismo, el surgimiento de la imagen, y las agitaciones del cuerpo que eran sus concomitantes visibles, todo ello, en el momento mismo en que tratamos de restituirlo estaba animado secretamente ya por ese lenguaje. Si el determinismo de la pasión se ha sobrepasado y desanudado en la fantasía de la imagen, si, en cambio, la imagen ha arrastrado a todo el mundo de las creencias y de los deseos, es porque el lenguaje

delirante ya estaba presente, discurso que liberaba la pasión de todos sus límites y se adhería con todo el peso aplastante de su afirmación a la imagen que se liberaba.

Ese delirio, que es al mismo tiempo del cuerpo y del alma, del lenguaje y de la imagen, de la gramática y de la psicología, es en él donde acaban y comienzan todos los ciclos de la locura. Es él, cuyo sentido riguroso los organizaba desde el principio. Es al mismo tiempo la locura misma y, más allá de cada uno de sus fenómenos, la trascendencia silenciosa que la constituye en su verdad.

Queda pendiente una última cuestión: ¿en nombre de qué puede ser considerado delirio ese lenguaje fundamental? Admitiendo que sea *verdad de la locura*, ¿en qué es *verdadera locura* y forma originaria del insensato? Ese discurso, que hemos visto en sus formas tan fieles a las reglas de la razón, ¿por qué se instauran en él todos esos signos que quieren denunciar, de la manera más manifiesta, la ausencia misma de la razón?

Interrogación central, pero a la cual no ha formulado respuesta directa la época clásica. En forma oblicua es como hay que atacarla, interrogando las experiencias que se encuentran en la vecindad inmediata de ese lenguaje esencial de la locura; es decir, el sueño y el error.

El carácter casi onírico de la locura es uno de los temas constantes de la época clásica, tema que hereda, sin duda, una tradición muy arcaica, de la cual es testigo Du Laurens a fines del siglo XVI; para él, melancolía y sueño tienen el mismo origen y, por relación a la verdad, tienen el mismo valor. Hay «sueños naturales» que representan lo que, en el curso de la vigilia, ha pasado por los sentidos o por el entendimiento, pero que se encuentra alterado por el temperamento propio del sujeto; del mismo modo, hay una melancolía que sólo tiene un origen físico en la complexión del enfermo y que modifica, para su espíritu, la importancia, el valor y como el colorido de los acontecimientos reales. Pero también hay una melancolía que permite predecir el porvenir, hablar en una lengua desconocida, ver seres ordinariamente invisibles; esta melancolía tiene su origen en una intervención sobrenatural, la misma que hace venir al espíritu del durmiente los sueños que anticipan el futuro, que anuncian los acontecimientos, y que hacen ver «cosas extrañas»[517].

Pero, de hecho, el siglo XVII no mantiene esta tradición de parecido entre sueño y locura más que para romperla mejor y hacer aparecer nuevas relaciones más esenciales, relaciones en que sueño y locura no sólo son comprendidos en su origen lejano o en su valor inminente de signos, sino confrontados en sus fenómenos, en su desarrollo, en su naturaleza misma. Sueño y locura aparecían entonces como de la misma sustancia. Su mecanismo es el mismo; y Zacchias puede identificar en la marcha del dormir los movimientos que hacen nacer los sueños, pero que también en la vigilia podrían suscitar locuras.

En los primeros momentos después de adormecerse, los vapores que se elevan entonces en el cuerpo y suben a la cabeza son múltiples, turbulentos y espesos. Son oscuros hasta el punto de no evocar en el cerebro ninguna imagen; en su torbellino desordenado, solamente agitan los nervios y músculos. Lo mismo ocurre a los furiosos y los maníacos: para ellos hay pocos fantasmas, pocas creencias falsas, muy pocas alucinaciones, pero en cambio una viva agitación que no logran dominar. Retomemos la evolución del dormir: después del primer periodo de turbulencia, los vapores que suben al cerebro se aclaran, su movimiento se organiza; es el momento en que nacen los sueños fantásticos; se observan milagros y mil cosas imposibles. A ese estadio corresponde el de la demencia, en el cual se persuade uno de muchas cosas *quae in veritate non sunt*. Finalmente, la agitación de los vapores se calma por completo; el durmiente empieza a ver las cosas con mayor claridad; en la transparencia de los vapores ahora límpidos, reaparecen los recuerdos de la víspera, conformes a la realidad; las imágenes, sobre un punto o sobre otro, apenas se encuentran metamorfoseadas, como ocurre entre los melancólicos que reconocen todas las cosas como son *in paucis qui non solum aberrantes*[518]. Entre los desarrollos progresivos del dormir —con lo que ellos aportan, a cada estadio, a la calidad de la imaginación— y las formas de la locura, la analogía es constante, porque los mecanismos son comunes: el mismo movimiento de los vapores y de los espíritus, la misma liberación de las imágenes, la misma correspondencia entre las cualidades físicas de los fenómenos y los valores psicológicos o morales de los sentimientos. *Non aliter evenire insanientibus quam dormientibus*[519].

Lo importante, en este análisis de Zacchias, es que la locura no se compara al sueño en sus fenómenos positivos, sino, antes bien, a la totalidad formada por el dormir y el sueño; es decir, a un conjunto que comprende, aparte de la imagen, el fantasma, los recuerdos o las predicciones, el gran vacío del sueño, la noche de los sentidos y toda esta negatividad que arranca al hombre de la vigilia y de sus verdades sensibles. En tanto que la tradición comparaba el delirio del loco a la vivacidad de las imágenes oníricas, la época clásica no asimila el delirio más que al conjunto indisociable de la imagen y de la noche del espíritu sobre el fondo de la cual encuentra su libertad. Este conjunto, traspuesto por entero a la claridad de la vigilia, constituye la locura. Así es como deben comprenderse las definiciones de la locura que vuelven una y otra vez obstinadamente a través de la época clásica. El sueño, como figura compleja de la imagen y del dormir, casi siempre está presente allí. Sea de manera negativa, siendo la noción de vigilia la única que intervenía para distinguir a los locos de los durmientes[520], sea de una manera positiva, estando definido directamente el delirio como una modalidad de sueño, con la vigilia por diferencia específica: «el delirio es el sueño de las personas que velan»[521]. La antigua idea de que el sueño es una forma transitoria de locura queda invertida: ya no es el sueño el que pide prestados a la alienación sus poderes inquietantes, mostrando así cuán frágil y limitada es la razón; es la locura la que toma en el sueño su naturaleza primera, y

revela, en este parentesco, que es una liberación de la imagen en la noche de lo real. El sueño engaña; produce confusiones; es ilusorio. Pero no es erróneo. Y por ello la locura no se agota en la modalidad despierta del sueño, y se desborda sobre el error. Cierto que en el sueño la imaginación forja *impossibilia et miracula,* o que reúne figuras verídicas *irrationali modo*; pero, observa Zacchias, *Nullus in his error est ac nulla consequenter insania*[522] Habrá locura cuando a las imágenes, próximas al sueño, se añada la afirmación o la negación constitutiva del error. Es en este sentido como la *Enciclopedia* proponía su famosa definición de locura: apartarse de la razón «con confianza y con la firme persuasión de que se la sigue; ello me parece lo que se llama estar *loco»*[523]. El error es, con el sueño, el otro elemento siempre presente en la definición clásica de la alienación. El loco, en los siglos XVII y XVIII, no es tanto víctima de una ilusión, de una alucinación de sus sentidos, o de un movimiento de su espíritu. No ha sido *engañado*, sino que se *equivoca*. Si es verdad que por una parte el espíritu del loco es llevado por lo arbitrario y onírico de las imágenes, por otra parte y al mismo tiempo se encierra a sí mismo en el círculo de una conciencia errónea: «Llamamos locos, dirá Sauvages, a quienes están realmente privados de la razón o que persisten en algún error notable; es este *error constante* del alma que se manifiesta en su imaginación, en sus juicios y en sus deseos el que constituye el carácter de esta clase»[524].

La locura comienza allí donde se nubla y se oscurece la relación del hombre y la verdad. Es a partir de esa relación, al mismo tiempo que de la destrucción de esa relación, como toma su sentido general y sus formas particulares. La demencia, dice Zacchias, que entiende aquí el término en el sentido más general de la locura, *in hoc constitit quod intellectus non distinguit verum a falso*[525]. Pero esta ruptura, si no se la puede comprender más que como negación, tiene estructuras positivas que le dan formas singulares. Según las diferentes formas de acceso a la verdad, habrá diferentes tipos de locura. En este sentido, por ejemplo, Crichton distingue en el orden de las vesanias, primero el género de los delirios, que alteran esa relación con la verdad que toma forma en la *percepción* («delirio general de las facultades mentales en el cual las percepciones enfermas son tomadas por realidades»); después el género de las alucinaciones que altera la representación: «Error del espíritu en el cual los objetos imaginarios son tomados por realidades, o bien los objetos reales son falsamente representados»; finalmente, el género de las demencias que, sin abolir ni alterar las facultades que dan acceso a la verdad, las debilitan y hacen disminuir sus poderes. Pero también se puede analizar la locura a partir de la verdad misma, y de las formas que le son propias. De esta manera la *Enciclopedia* distingue el «verdadero físico» y el «verdadero moral». El «verdadero físico consiste en la justa relación de nuestras sensaciones con los objetos físicos»; habrá una forma de locura que estará determinada por la imposibilidad de acceder a esta forma de verdad, especie de locura del mundo físico, que abarca las ilusiones, las alucinaciones, todos los trastornos perceptivos; «es una locura escuchar conciertos de ángeles, como ciertos

entusiastas». El «verdadero moral —en cambio— consiste en la precisión de las relaciones que vemos, sea entre los objetos morales, sea entre esos objetos y nosotros». Habrá una forma de locura que consistirá en la pérdida de esas relaciones; tales son las locuras del carácter, de la conducta y de las pasiones: «Son, pues, verdaderas locuras todas las extravagancias de nuestro espíritu, todas las ilusiones del amor propio y todas nuestras pasiones cuando son llevadas hasta la ceguera; pues la ceguera es el carácter distintivo de la locura.» [526] *Ceguera*: He allí una de las palabras que se acercan más a la esencia de la locura clásica. Habla de esta noche de un quasi-sueño que rodea las imágenes de la locura, dándoles su soledad, una invisible soberanía, pero habla también de las creencias mal fundadas, de los juicios equivocados, de todo ese fondo de errores que es inseparable de la locura. El discurso fundamental del delirio, en sus poderes constituyentes, revela así en qué, pese a las analogías de forma, pese al rigor de su sentido, no era discurso de razón. Hablaba, pero en la noche de la ceguera; era más que el texto suelto y desordenado de un sueño, puesto que *se equivocaba*; era más que una proposición errónea, puesto que estaba hundido en esta *oscuridad* global que es el sueño. El delirio como principio de la locura es un sistema de proposiciones falsas en la sintaxis general del sueño.

La locura se halla exactamente en el punto de contacto de lo onírico y de lo erróneo; recorre, en sus variaciones, la superficie en que se afrontan, lo que los une y lo que al mismo tiempo los separa. Con el error tiene en común la no-verdad, y lo arbitrario en la afirmación o la negación; toma prestado del sueño el montaje de las imágenes y la presencia coloreada de los fantasmas. Pero en tanto que el error no es más que no-verdad, en tanto que el sueño no afirma ni juzga, la locura en cambio llena de imágenes el vacío del error, y liga los fantasmas por la afirmación de lo falso. En un sentido es, por tanto, plenitud, que une a las figuras de la noche las potencias del día, a las formas de la fantasía la actividad del espíritu despierto; anuda unos contenidos oscuros con las formas de la claridad. Pero, en realidad, ¿no es esta plenitud *el colmo del vacío*? La presencia de las imágenes no ofrece en realidad más que fantasmas rodeados por la noche, figuras marcadas en el rincón del sueño, separadas, por tanto, de toda realidad sensible; por vivas que sean y por rigurosamente insertadas en el cuerpo, estas imágenes son la nada, puesto que no representan nada; en cuanto al juicio erróneo, sólo juzga en apariencia: no afirmando nada de verdadero ni de real, no afirma en absoluto, queda enredado por entero en el no-ser del error.

Uniendo la visión y la ceguera, la imagen y el juicio, el fantasma y el lenguaje, el sueño y la vigilia, el día y la noche, la locura en el fondo no es *nada*, pues liga en ellos lo que tienen de negativo. Pero esa *nada*, tiene por paradoja *manifestarla*, hacerla estallar en signos, en palabras, en gestos. Inexplicable unidad del orden y del desorden, del ser razonable de las cosas y de esa nada de la locura. Pues si la locura no es nada sólo puede manifestarse saliendo de sí misma, y tomando una apariencia en el orden de la razón; convirtiéndose, así, en lo contrario de ella misma. Así se

aclaran las paradojas de la experiencia clásica: la locura siempre está ausente, en un retiro perpetuo donde es inaccesible, sin fenómeno ni positividad; sin embargo se halla presente y perfectamente visible bajo las especies singulares del hombre loco. Ella, que es desorden insensato si se la examina, sólo revela especies ordenadas, mecanismos rigurosos en el alma y el cuerpo, lenguaje articulado según la lógica visible. Todo es tan sólo razón en lo que la locura puede decir de sí misma, ella, que es la negación de la razón. En suma, *siempre es posible y necesario un asidero racional de la locura, en la medida misma en que ella es no-razón*.

¿Cómo dejar de resumir esta experiencia con la sola palabra *sinrazón*? Lo que, para la razón, hay más próximo y más lejano, más lleno y más vacío, lo que se ofrece a ella en estructuras familiares —autorizando un conocimiento, y pronto una ciencia que pretenderá ser positiva— y que siempre se retira de ella, en la reserva inaccesible de la nada.

Y si ahora se pretende hacer valer —por ella misma, fuera de su parentesco con el sueño y con el error— a la sinrazón clásica, hay que comprenderla no como razón enferma, perdida o alienada, sino, sencillamente, como *razón deslumbrada*.

El deslumbramiento [527] es la noche en pleno día, la oscuridad que reina en el centro mismo de lo que hay de excesivo en el brillo de la lumbre. La razón deslumbrada abre los ojos ante el sol y no ve *nada*, es decir, *no ve*[528]*;* en el deslumbramiento, la perspectiva general de los objetos hacia la profundidad de la noche tiene por correlativo inmediato la supresión de la visión misma; en el momento en que ve desaparecer los objetos en la noche secreta de la luz, la visión se ve en el momento de su desaparición.

Decir que la locura es deslumbrante es decir que el loco ve el día, el mismo día que el hombre de razón (los dos viven en la misma claridad), pero viendo ese mismo día, nada más que él, y nada en él, lo ve como vacío, como noche, como nada; las tinieblas son para él la manera de percibir el día. Lo cual significa que, viendo la noche y la nada de la noche, no ve en absoluto. Y que creyendo ver deja venir hacia él, como realidades, a los fantasmas de su imaginación y a toda la muchedumbre de las noches. Por esto, delirio y deslumbramiento se hallan en una relación que constituye la esencia de la locura, exactamente como la verdad y la claridad, en su vínculo fundamental, son constitutivas de la razón clásica.

En ese sentido, el proceso cartesiano de la duda es, indudablemente, la gran conjuración de la locura. Descartes cierra los ojos y se tapa las orejas para ver mejor la verdadera claridad del día esencial; está así protegido contra el deslumbramiento del loco, que abriendo los ojos no ve más que la noche, y no viendo en absoluto, cree ver cuando sólo imagina. En la claridad uniforme de sus sentidos cerrados, Descartes ha roto con toda fascinación posible, y si ve, está seguro de ver lo que ve. En cambio, ante la mirada del loco, ebrio de una luz que es noche, suben y se multiplican las

imágenes, incapaces de criticarse ellas mismas (puesto que el loco las *ve*) pero irreparablemente separadas del ser (puesto que el loco no ve *nada*).

La sinrazón se halla en el mismo vínculo con la razón que el deslumbramiento con el brillo del propio día. Y esto no es una metáfora. Nos hallamos en el centro de la gran cosmología que anima toda la cultura clásica. El «cosmos» del Renacimiento, tan rico en comunicaciones y en simbolismos internos, dominado enteramente por la presencia cruzada de los astros, ha desaparecido ahora, sin que la «naturaleza» haya encontrado aún su estatuto de universalidad, sin que reciba al conocimiento lírico del hombre y lo conduzca al ritmo de sus estaciones. Lo que los clásicos retienen del «mundo», lo que presienten ya de la «naturaleza», es una ley extremamente abstracta, que forma, sin embargo, la oposición más viva y más concreta: *la del día y de la noche*. Ya no es el tiempo fatal de los planetas, y aún no llega el tiempo lírico de las estaciones; es el tiempo universal, pero absolutamente repartido, de la claridad y de las tinieblas. Forma que el pensamiento domina enteramente en una ciencia matemática —la física cartesiana es como una *mathesis* de la luz— pero que sigue, al mismo tiempo, en la existencia humana, la gran cesura trágica: la que domina de la misma manera imperiosa el tiempo teatral de Racine y el espacio de Georges de la Tour. El círculo del día y de la noche es la ley del mundo clásico: la más reducida pero la más exigente de las necesidades del mundo, la más inevitable pero la más sencilla de las legalidades de la naturaleza.

Ley que excluye toda dialéctica y toda reconciliación; que funda, en consecuencia, al mismo tiempo la unidad sin ruptura del conocimiento, y la separación sin compromiso de la existencia trágica; reina sobre un mundo sin crepúsculo, que no conoce ninguna efusión, ni los cuidados atenuados del lirismo; todo debe ser vigilia o sueño, verdad o noche, luz del ser o nada de la sombra. Prescribe un orden inevitable, un reparto sereno, que hace posible la verdad y la sella definitivamente.

Y sin embargo, en uno y otro lado de este orden, dos figuras simétricas, dos figuras inversas aportan testimonios de que hay extremidades en que se le puede franquear, mostrando al mismo tiempo hasta qué punto es esencial no franquearlo. Por un lado, la tragedia. La regla de la jornada teatral tiene un contenido positivo; exige a la duración trágica que se equilibre alrededor de la alternación, singular pero universal, del día y de la noche; el todo de la tragedia debe realizarse en esta unidad de tiempo, pues la tragedia no es, en el fondo, más que el afrontamiento de los dos reinos, ligados el uno al otro en lo irreconciliable por el tiempo mismo. En el teatro de Racine toda jornada está bajo el peso de una noche al que ella, por así decirlo, saca a luz: noche de Troya y de las matanzas, noche de los deseos de Nerón, noche romana de Tito, noche de Atalía. Son grandes girones de noche, alas de sombra que rondan el día sin dejarse reducir, y que no desaparecerán más que en la nueva noche de la muerte. Y esas noches fantásticas, a su vez, están rodeadas por una luz que forma como el reflejo infernal del día: incendio de Troya, antorchas de los pretorianos, luz

pálida del sueño. En la tragedia clásica día y noche están dispuestos como un espejo, se reflejan indefinidamente y dan a esa sencilla pareja una profundidad súbita que envuelve con un solo movimiento toda la vida del hombre, y su muerte. De la misma manera, en la *Magdalena, ante el espejo,* la sombra y la luz se enfrentan, reparten y unen a la vez un rostro y su reflejo, un cráneo y su imagen, una vigilia y un silencio; y en la *Imagen de San Alexis*, el paje de la antorcha descubre bajo la sombra de la bóveda al que fue su amo; un muchacho luminoso y grave encuentra toda la miseria de los hombres; un niño saca a luz la muerte.

Frente a la tragedia y su lenguaje hierático, el murmullo confuso de la locura. También allí ha sido violada la gran ley de la separación; sombra y luz se mezclan en el furor de la demencia, como en el desorden trágico. Sin embargo, de otro modo. El personaje trágico encontraba en la noche como la sombría verdad del día; la noche de Troya seguía siendo la verdad de Andrómaca, como la noche de Atalía presagiaba la verdad del día ya en marcha; paradójicamente, la noche, en cambio, revelaba: era el *día más profundo del ser*. El loco, en cambio, no encuentra en el día más que la inconsistencia y las figuras de la noche; deja que la luz lo oscurezca con todas las ilusiones del sueño; su día no es más que la *noche más superficial de la apariencia*. En esta medida, el hombre trágico, más que ningún otro, está comprometido en el ser y es portador de su verdad puesto que, como Fedra, arroja al rostro del sol implacable todos los secretos de la noche, en tanto que el hombre loco está totalmente excluido del ser. Y, ¿cómo no lo sería, él, que presta el reflejo ilusorio de los días al no-ser de la noche?

Se comprende que el héroe trágico —a diferencia del personaje barroco de la época precedente— jamas pueda estar loco; y que, a la inversa, la locura no pueda llevar en sí misma esos valores de tragedia que conocemos desde Nietzsche y Artaud. En la época clásica se enfrentan el hombre de tragedia y el hombre de locura, sin diálogo posible, sin lenguaje común, pues uno sólo sabe pronunciar las palabras decisivas del ser, en que se juntan, durante el tiempo de un relámpago, la verdad de la luz y la profundidad de la noche; el otro repite el murmullo indiferente en que acaban de anularse los chismorreos del día y la sombra mentirosa.

La locura designa el equinoccio entre la vanidad de los fantasmas de la noche y el no-ser de los juicios de la claridad.

Y ello, que ha podido enseñarnos, pieza por pieza, la arqueología del saber, ya nos había sido dicho en una simple fulguración trágica, en las últimas palabras de Andrómaca.

Es como si, en el momento en que la locura desaparece del acto trágico, en el momento en que el hombre trágico se separa durante más de dos siglos del hombre de sinrazón, en ese momento, se quisiera de ella una última figuración. El telón que cae sobre la última escena de *Andrómaca* cae también sobre la última de las grandes encarnaciones trágicas de la locura. Pero en esta presencia en el umbral de su propia

desaparición, en esta locura que se esquiva para siempre, se anuncia ya lo que es y será, para toda la época clásica. ¿No es justamente en el instante de su desaparición cuando mejor puede proferir su verdad, su verdad de ausencia, su verdad que es la del día en los límites de la noche? Tenía que ser la escena *última* de la *primera* gran tragedia clásica, o, si se quiere, la *primera* vez que se enuncia la verdad clásica de la locura en un movimiento trágico que es el *último* del teatro pre-clásico. Verdad, de todos modos, instantánea, puesto que su aparición no puede ser más que su desaparición; el relámpago sólo se ve en la noche ya cerrada.

Orestes, en su furor, atraviesa un triple círculo de noche: tres figuraciones concéntricas del *deslumbramiento*. Acaba de levantarse el día sobre el palacio de Pirro; aún está la noche allí, bordeando con sombras esta luz, e indicando perentoriamente su límite. En esa mañana, que es mañana de fiesta, ha sido cometido el crimen, y Pirro ha cerrado los ojos ante el día que se levantaba: fragmento de sombras lanzado sobre las gradas del altar, en el umbral de la claridad y de la oscuridad. Los dos grandes temas cósmicos de la locura están, pues, presentes bajo diversas formas como presagios, decorado y contrapunto del furor de Orestes[529]. La locura puede comenzar entonces: en la claridad implacable que denuncia el asesinato de Pirro y la traición de Hermione, en ese amanecer en que todo estalla en fin en una verdad tan joven y vieja a la vez, surge un primer círculo de sombra: una nube oscura en que, alrededor de Orestes, el mundo empieza a retroceder, la verdad se esquiva en ese crepúsculo paradójico, en ese atardecer matinal en que la crueldad de lo verdadero va a metamorfosearse en la rabia de los fantasmas:

«Mas ¿qué espesa noche me rodea de pronto?».

Es la noche vacía del *error*; pero ante el fondo de esta primera oscuridad, un relámpago, un falso relámpago, va a estallar: el de las imágenes. Se levanta la pesadilla, no en la clara luz de la mañana, sino en un cintilamiento sombrío: luz de la tormenta y el crimen.

«¡Dios mío! ¡Qué arroyos de sangre corren a mi alrededor!».

Tenemos aquí, ahora, la dinastía del *sueño*. En esta noche, los fantasmas encuentran su libertad; las Erinias aparecen y se imponen. Lo que las hace precarias las vuelve también soberanas; triunfan fácilmente en la soledad en que se suceden; nada las recusa; imágenes e idiomas se entrecruzan en apóstrofes que son invocaciones, presencias afirmadas y rechazadas, solicitadas y temidas. Pero todas esas imágenes convergen hacia la noche, hacia una segunda noche que es la del castigo, de la venganza eterna, de la muerte en el interior mismo de la muerte. Las Erinias son llamadas a esta sombra que es la suya, su lugar de nacimiento y su verdad, es decir, su propia nada.

«¿Venís a llevarme a la noche eterna?». Es el momento en que se descubre que las imágenes de la locura no son más que sueño y error, y si el desgraciado que se ha dejado cegar por ellas las llama es para mejor desaparecer con ellas en el aniquilamiento al que están destinadas.

Así, por segunda vez se atraviesa un círculo de noche. Mas no por ello se llega a la realidad clara del mundo. Por encima de lo que se manifiesta en la locura se llega al *delirio*, a esta estructura esencial y constituyente que había sostenido secretamente la locura desde sus primeros momentos. Ese delirio tiene un nombre: Hermione; Hermione que reaparece ya no como visión alucinada, sino como verdad última de la locura. Es significativo que Hermione intervenga en este momento de furor: no entre las Euménides, ni delante de ellas para guiarlas, sino detrás de ellas, y separada de ellas por la noche a la que han arrastrado a Orestes, y donde ellas mismas se han disipado ahora. Y es que Hermione interviene como figura constituyente del delirio, como la verdad que reinaba secretamente desde el principio, y de la cual las Euménides no eran, en el fondo, más que sirvientes. En esto nos encontramos en lo opuesto de la tragedia griega, en que las Erinias eran destino final y verdad que, desde la noche de los tiempos, habían acechado al héroe. Su pasión no era más que el instrumento de ellas. Aquí, las Euménides solamente son figuras al servicio del delirio, verdad primera y última, que se perfilaba ya en la pasión, y que se afirma ahora en su desnudez. Esta verdad reina sola, apartando las imágenes: «Pero no, retiraos, dejad hacer a Hermione».

Hermione, que siempre ha estado presente desde el principio, Hermione que en todo momento desgarra a Orestes, lacerando trozo tras trozo su razón, Hermione, por quien él se ha vuelto «parricida, asesino, sacrílego», se descubre finalmente como verdad y realización de su locura. Y el delirio, en su rigor, sólo tiene que enunciar como decisión inminente una verdad desde hace tiempo cotidiana e irrisoria.

«Yo le llevo, en fin, mi corazón para que lo devore».

Hacía días y años que Orestes había hecho esta ofrenda salvaje. Pero enuncia ese principio de su locura como término. Pues la locura no puede llegar más lejos. Habiendo dicho su verdad en su delirio esencial, sólo puede hundirse en una tercera noche, de la que no se vuelve, la de la incesante devoración. La sinrazón no puede aparecer más que un instante, en el momento en que el lenguaje entra en el silencio, en que el delirio mismo se calla, en que el corazón, finalmente, es devorado.

En la tragedia de principio del siglo XVII, la locura, también, desanudaba el drama pero lo desanudaba liberando la verdad; ésta se abría aún sobre un lenguaje, sobre un lenguaje renovado, el de la explicación y de lo real reconquistado. No podía ser, cuando mucho, más que el penúltimo momento de la tragedia. No el último, como en *Andrómaca*, en que no se dice ninguna verdad más que aquélla, en el Delirio, de una pasión que ha encontrado con la locura la perfección de su realización.

El movimiento propio de la sinrazón, que el saber clásico ha seguido y perseguido, ya había realizado la totalidad de su trayectoria en la concisión de la palabra trágica. Después de lo cual podía reinar el silencio, y la locura desaparecer en la presencia, siempre retirada, de la sinrazón.

Lo que sabemos ahora de la sinrazón nos permite comprender mejor lo que era el internamiento.

Ese gesto que hacía desaparecer a la locura en un mundo neutro y uniforme de exclusión no marcaba un compás de espera en la evolución de las técnicas médicas, ni en el progreso de las ideas humanitarias. Tomaba su sentido exacto en este hecho: que la locura en la época clásica ha dejado de ser el signo de otro mundo, y que se ha convertido en la paradójica manifestación del no-ser. En el fondo, el internamiento no pretende tanto suprimir la locura, arrojar del orden social una figura que no encuentra ahí su lugar; su esencia no es la conjuración de un peligro. Manifiesta solamente lo que es, en su esencia, la locura: es decir, una revelación del no-ser; y al manifestar esa manifestación, la suprime por ello mismo, puesto que la restituye a su verdad de nada. El internamiento es la práctica que corresponde con mayor justeza a una locura experimentada como sinrazón, es decir como negatividad vacía de la razón; allí la locura se reconoce como *nada*. Es decir, que de un lado es inmediatamente percibida como diferencia: de allí las formas del juicio espontáneo y colectivo que se exige no a los médicos, sino a los hombres de buen sentido para determinar el internamiento de un loco[530]; por otra parte, el internamiento no puede tener otro fin que una corrección (es decir, la supresión de la diferencia, o la realización de esa nada que es la locura en la muerte); de allí esos deseos de muerte que se encuentran tan a menudo en los registros del internamiento bajo la pluma de los guardianes, y que no son para el internamiento signos de salvajismo, de inhumanidad o de perversión, sino enunciados estrictos de su sentido: una operación de aniquilamiento de la nada[531]. El internamiento diseña, en la superficie de los fenómenos y en una síntesis moral apresurada, la estructura discreta y distinta de la locura.

¿Es el internamiento el que enraíza sus prácticas en esta intuición profunda? ¿Es porque la locura, bajo el efecto del internamiento, realmente había desaparecido del horizonte clásico por lo que, a fin de cuentas, ha sido cernida como no-ser? Preguntas cuya respuesta remiten la una a la otra en una perfecta circularidad. Sin duda es inútil perderse en el círculo, que siempre hay que recomenzar, de esas formas de interrogación. Vale más dejar que la cultura clásica formule, en su estructura general, la experiencia que ha hecho de la locura, y que aflora con las mismas significaciones, en el orden idéntico de su lógica interna, aquí y allá, en el orden de la especulación y en el orden de la intuición, en el discurso y en el decreto, en la palabra y en la orden: por doquier cuando un elemento portador de signos puede tomar para nosotros valor de lenguaje.

III. LOS ROSTROS DE LA LOCURA

ASÍ PUES, la locura es una negatividad. Pero una negatividad que se ofrece en una plenitud de fenómenos, según una riqueza sabiamente alineada en el jardín de las especies.

En el espacio limitado y definido por esta contradicción se despliega el conocimiento discursivo de la locura. Bajo los rostros ordenados y apacibles del análisis médico está en acción una relación difícil en la cual se realiza el devenir histórico: relación entre la *sinrazón*, como sentido último de la locura, y *racionalidad* como forma de su verdad. Que la locura, situada siempre en las regiones originarias del error, siempre en retirada ante la razón, pueda sin embargo abrirse enteramente a ella y confiarle la totalidad de sus secretos: tal es el problema que manifiesta y que oculta al mismo tiempo el conocimiento de la locura.

En este capítulo no se tratará de escribir la historia de las diferentes nociones de la psiquiatría, poniéndolas en relación con el conjunto del saber, de las teorías, de las observaciones médicas que le son contemporáneas; no hablaremos de la psiquiatría en la medicina del espíritu o en la fisiología de los sólidos. Sino que, retomando una tras otra las grandes figuras de la locura que se han mantenido a lo largo de toda la época clásica, trataremos de mostrar cómo se han situado en el interior de la experiencia de la sinrazón; cómo han adquirido allí, cada una, una cohesión propia; y cómo han llegado a manifestar de manera *positiva* la *negatividad* de la locura.

Adquirida, esta positividad no es ni del mismo nivel ni de la misma naturaleza ni de la misma fuerza para las diferentes formas de la locura: positividad frágil, transparente, muy próxima aún de la negatividad de la sinrazón para el concepto de *demencia*; más densa ya, la que se ha adquirido, a través de todo un sistema de imágenes, por la *manía* y la *melancolía*; la más consistente, también la más alejada de la sinrazón y la más peligrosa para ella es la que, por un reflejo en los confines de la moral y de la medicina, por la elaboración de una especie de espacio corpóreo, tanto ético como orgánico, da un contenido a las nociones de *histeria, hipocondría*, a todo lo que pronto se llamará *enfermedades nerviosas*; esta positividad es tan lejana de lo que constituye el centro de la sinrazón, y tan mal integrada a sus estructuras, que terminará por ponerla en cuestión y por derribarla por completo al final de la época clásica.

I. EL GRUPO DE LA DEMENCIA

Bajo nombres diversos, pero que recubren casi todos el mismo dominio —*dementia, amentia, fatuitas, stupiditas, morosis*—, la demencia es reconocida por la mayoría de

los médicos de los siglos XVII y XVIII. Reconocida, aislada bastante fácilmente entre las otras especies mórbidas, pero no definida en su contenido positivo y concreto. A lo largo de esos dos siglos persiste en el elemento de lo negativo, impedida siempre de adquirir una figura característica. En un sentido, la demencia es, de todas las enfermedades del espíritu, la que permanece más cercana a la esencia de la locura. Pero de la locura en general, de la locura experimentada en todo lo que puede tener de negativo: desorden, descomposición del pensamiento, error, ilusión, no-razón y no-verdad. Es esa locura, como simple anverso de la razón y contingencia pura del espíritu, la que un autor del siglo XVIII define muy bien en una extensión que no logra agotar ni limitar ninguna forma positiva: «La locura tiene síntomas variados al infinito. En su composición entra todo lo que se ha visto y oído, todo lo que se ha pensado y meditado. Aproxima lo que parece más lejano. Nos recuerda lo que parece haber sido completamente olvidado. Las antiguas imágenes reviven; las aversiones que se creían extinguidas renacen; las inclinaciones se hacen más vivas; pero ahora todo está en desorden. En su confusión, las ideas se parecen a los caracteres de una imprenta que se reunieran sin designio y sin inteligencia. No resultaría nada que presentara un sentido continuado.» [532] Es a la locura así concebida en toda la negatividad de su desorden a la que se aproxima la demencia.

La demencia es, pues, en el espíritu, al mismo tiempo el completo azar y el determinismo total; todos los efectos pueden producirse allí, porque todas las causas pueden provocarla. No hay trastorno en los órganos del pensamiento que no pueda suscitar uno de los aspectos de la demencia. Hablando propiamente, no tiene síntomas; antes bien, es la posibilidad abierta de todos los síntomas posibles de la locura. Cierto es que Willis le da como signo y característica esenciales la *stupiditas*[533]. Pero algunas páginas más adelante la *stupiditas* se ha convertido en el equivalente de la demencia: *stupiditas sive morosis* La estupidez es, entonces, pura y simplemente «el defecto de la inteligencia y del juicio», ataque por excelencia a la razón en sus más elevadas funciones. Sin embargo, ese defecto mismo no es el primero; pues el alma racional, perturbada en la demencia, aún no está encerrada en el cuerpo sin que un elemento mixto sirva de mediación entre él y ella; del alma racional al cuerpo se despliega, en un espacio mixto, a la vez extendido y puntual, corpóreo y ya pensante, esta *anima sensitiva sive corpórea* que lleva los poderes intermediarios y mediadores de la imaginación y de la memoria; son ellas las que aportan al espíritu las ideas o al menos los elementos que permiten formarlas; y cuando llegan a perturbarse en su funcionamiento —en su funcionamiento corpóreo — entonces el *intellectus acies,* «como si sus ojos estuvieran velados, con la mayor frecuencia queda embotado o al menos oscurecido»[534]. En el espacio orgánico y funcional en que se expande, asegurando así su unidad viviente, el alma corpórea encuentra su lugar; tiene también los instrumentos y los órganos de su acción inmediata; la sede del alma corpórea es el cerebro (y singularmente el cuerpo calloso para la imaginación, la sustancia blanca para la memoria); en los casos de demencia,

hay que suponer o bien una afección del cerebro mismo o bien una perturbación de los espíritus, o bien una perturbación combinada de la sede y de los órganos, es decir, del cerebro y de los espíritus. Si el cerebro es, por sí solo, la causa de la enfermedad, se puede buscar su origen, primero, en las dimensiones mismas de la materia cerebral, bien que demasiado pequeña para funcionar convenientemente, bien que, por el contrario, demasiado abundante y por ello de una solidez menor y como de inferior calidad, *mentís acumini minus accommodum*. Pero hay que involucrar a veces a la forma del cerebro; desde que carece de esta forma *globosa* que permite una reflexión equitativa de los espíritus animales, desde que se han producido una depresión o una hinchazón anormal, los espíritus son enviados en direcciones irregulares; ya no pueden, en su recorrido, transmitir la imagen verdaderamente fiel de las cosas, ni confiar al alma racional los ídolos sensibles de la verdad: ésa es la demencia. Dicho de manera aún más fina: el cerebro debe conservar, para funcionar rigurosamente, cierta intensidad de calores de humedad, cierta consistencia, una especie de cualidad sensible de textura y de grano; en cuanto se vuelve demasiado húmedo o demasiado frío —¿no es lo que ocurre a menudo a los niños y a los ancianos?— se ven aparecer los signos de la *stupiditas*; se les puede percibir también cuando él grano del cerebro se vuelve demasiado burdo y como impregnado de una pesada influencia terrestre; esta pesadez de la sustancia cerebral, ¿no se puede creer que se deba a alguna pesadez del aire y a cierta bastedad del suelo, que pudiera explicar la famosa estupidez de los beocios**[535]**?

En la *morosis* sólo pueden alterarse los espíritus animales: ya sea que ellos mismos hayan sido bien dotados por una pesadez similar y que hayan adoptado una forma grosera, y dimensiones irregulares, como si hubiesen sido atraídos por una gravitación imaginaria hacia la lentitud de la tierra. En otros casos, se han vuelto acuosos, inconsistentes y volubles**[536]**.

Al principio se pueden aislar las perturbaciones de los espíritus y las perturbaciones del cerebro; pero no permanecen así nunca; las perturbaciones no dejan de combinarse, sea que la calidad de los espíritus se altere como efecto de los vicios de la materia cerebral, sea que, por el contrario, ésta sea modificada por los defectos de los espíritus. Cuando los espíritus son pesados y sus movimientos demasiado lentos, o si son demasiado fluidos, los poros del cerebro y los canales que recorren llegan a obstruirse o a tomar formas viciosas; en cambio, si el cerebro mismo tiene algún defecto, los espíritus no llegan a atravesarlo con su movimiento normal y, en consecuencia, adquieren una diátesis defectuosa.

Sería vano buscar, en todo este análisis de Willis, el rostro preciso de la demencia, el perfil de los signos que le son propios, o de sus causas particulares. No que la descripción esté desprovista de precisión; pero la demencia parece recubrir todo el dominio de las alteraciones posibles en cualquiera de los dominios del «género nervioso»: espíritus o cerebro, molicie o rigidez, calor o enfriamiento, peso exagerado, ligerez excesiva, materia deficiente o demasiado abundante: todas las

posibilidades de metamorfosis patológica se convocan alrededor del fenómeno de la demencia para aportar sus explicaciones virtuales. La demencia no organiza sus causas, no las localiza, no especifica las cualidades según la figura de sus síntomas. Es el efecto universal de toda alteración posible. En cierta manera, la demencia es la locura menos todos los síntomas particulares de una forma de locura: una especie de locura de filigrana de la cual se transparenta pura y simplemente lo que es la locura en la pureza de su esencia, en su verdad general. La demencia es todo lo que puede haber de irrazonable en la sabia mecánica del cerebro, de las fibras y de los espíritus.

Pero a tal nivel de abstracción el concepto médico no se elabora; está demasiado lejano de su objeto; se articula en dicotomías puramente lógicas; resbala sobre las virtualidades; no trabaja efectivamente. La demencia, como experiencia médica, no se cristaliza.

Hacia mediados del siglo XVIII, el concepto de demencia sigue siendo negativo. De la medicina de Willis a la fisiología de los sólidos, el mundo orgánico ha cambiado de aspecto; sin embargo, el análisis sigue siendo del mismo tipo; sólo se trata de cernir en la demencia todas las formas de «sinrazón» que puede manifestar el sistema nervioso. Al principio del artículo «Demencia» de la *Enciclopedia*, Aumont explica que la razón atrapada en su existencia natural consiste en la transformación de las impresiones sensibles; éstas, comunicadas por las fibras, llegan hasta el cerebro, que las transforma en nociones, por los trayectos interiores de los espíritus. Hay sinrazón, o más bien locura, desde que esas transformaciones no se hacen ya según los caminos habituales y que son exageradas o depravadas, o bien abolidas. La abolición es la locura en estado puro, la locura en su paroxismo, como llegada a su punto más intenso de verdad: es la demencia. ¿Cómo se produce? ¿Por qué se encuentra súbitamente abolido todo ese trabajo de transformación de las impresiones? Como Willis, Aumont convoca alrededor de la sinrazón todas las perturbaciones eventuales del género nervioso. Hay perturbaciones provocadas por las intoxicaciones del sistema: el opio, la cicuta, la mandrágora; Bonet, en su *Sepiilchretúm*, ¿no ha hablado del caso de una muchacha que se volvió demente después de ser mordida por un murciélago? Algunas enfermedades incurables, como la epilepsia, producen exactamente el mismo efecto. Pero más frecuentemente hay que buscar la causa de la demencia en el cerebro, ya haya sido alterado accidentalmente por un golpe, ya haya habido una malformación congénita, ya sea que su volumen se encuentre demasiado limitado para el buen funcionamiento de las fibras y la buena circulación de los espíritus. Los propios espíritus pueden encontrarse en el origen de la demencia, porque estén agotados, porque hayan perdido fuerza y languidezcan, o bien porque se hayan espesado y se hayan vuelto serosos y viscosos. Pero la causa más frecuente de la demencia se halla en el estado de las fibras que ya no son capaces de sufrir las impresiones y transmitirlas. La vibración que debía desencadenar la sensación no se produce; la fibra permanece

inmóvil, sin duda porque está demasiado relajada, o bien porque está demasiado distendida y se haya vuelto totalmente rígida; en ciertos casos, ya no es capaz de vibrar al unísono porque es demasiado callosa. De todos modos, se ha perdido el «resorte». En cuanto a las razones de esta incapacidad de vibrar, lo mismo pueden ser las pasiones que causas innatas o enfermedades de toda índole, afecciones vaporosas o, finalmente, la vejez. Se recorre todo el dominio de la patología para encontrar las causas y una explicación de la demencia, pero la figura sintomática siempre tarda en aparecer; las observaciones se acumulan, las cadenas causales se tienden, pero en vano se buscaría el perfil propio de la enfermedad.

Cuando Sauvages querrá escribir el artículo «Amentia» de su *Nosología metódica*, el hilo de su sintomatología se le escapará, y Sauvages no podrá ser fiel a ese famoso «espíritu de los botánicos» que debe presidir su obra; no sabe distinguir las formas de la demencia más que por sus causas: *amentia senilis*, causada por «la rigidez de las fibras que las hace insensibles a las impresiones de los objetos»; *amentia serosa*, debida a una acumulación de serosidad en el cerebro, como ha podido verificarlo un tapón colocado a ovejas locas que «no comen ni beben», y cuya sustancia cerebral se ha «convertido enteramente en agua»; *amentia a venenis*, provocada, sobre todo, por el opio; *amentia a tumore; amentia microcephalica*; el propio Sauvages ha visto «esta especie de demencia en una muchacha que se halla en el hospital de Montpellier: la llaman el Simio, porque tiene la cabeza muy pequeña, y porque se parece a este animal»; *amentia a siccitate*: de manera general, ya nada debilita la razón más que las fibras desecadas, enfriadas o coaguladas; tres muchachas, que habían viajado en lo más duro del invierno sobre una carreta, fueron víctimas de la demencia; Bar-tholin les devolvió la razón «envolviéndoles la cabeza con una piel de oveja recién arrancada»; *amentia morosis*: Sauvages no sabe bien si la debe distinguir de la demencia serosa; *amentia ab ictu; amentia rachialgica; amentia a quartana*, debida a la fiebre cuartana; *amentia calculosa*; ¿no se ha encontrado en el cerebro de un demente «un cálculo piciforme que nadaba en la serosidad del ventrículo»?

En cierto sentido, no hay sintomatología propia de la demencia: ninguna forma de delirio, de alucinación o de violencia le pertenece por derecho propio o por necesidad de la naturaleza. Su verdad sólo está hecha de yuxtaposición: por un lado, una acumulación de causas eventuales, entre las que pueden ser totalmente distintos el nivel, el orden, y la naturaleza; por otro lado, una serie de efectos, que no tienen otro carácter común que el de manifestar la ausencia o el funcionamiento defectuoso de la razón, su imposibilidad de llegar a la realidad de las cosas y a la verdad de las ideas. La demencia es la forma empírica, al mismo tiempo, la más general y la más negativa de la sinrazón, de la sinrazón como presencia que se percibe en lo que tiene de concreto, pero que no se puede asignar en lo que tiene de positivo. Esta presencia, que siempre se escapa de sí misma, trata de cernirla Dufour, tan de cerca como sea posible, en su *Tratado del entendimiento humano*. Dufour hace ver toda la

multiplicidad de las causas posibles, acumulando los determinismos parciales que hayan podido invocarse a propósito de la demencia: rigidez de las fibras, sequedad del cerebro, como quería Bonet, molicie y serosidad del encéfalo, como lo indicaba Hildanus, uso del beleño, del estramonio, del opio, del azafrán (según las observaciones de Rey, de Bautain, de Barére), presencia de un tumor, de gusanos encefálicos, deformaciones del cráneo. Todas ellas son causas positivas, pero que no conducen nunca más que al mismo resultado negativo: a la ruptura del espíritu con el mundo exterior y verdadero: «Quienes se ven atacados de demencia son muy negligentes e indiferentes, sobre todo; cantan, ríen y se divierten indistintamente, del mal como del bien; el hambre, el frío y la sed… se hacen sentir en ellos, pero no los afligen en absoluto; sienten también las impresiones que causan los objetos sobre sus sentidos, pero no parecen preocuparse por ello»[537].

Así se sobreponen, pero sin unidad real, la positividad fragmentaria de la naturaleza y la negatividad general de la sinrazón. Como forma de la locura, la demencia sólo se vive y piensa desde el exterior: límite en que queda abolida la razón en una inaccesible ausencia; pese a la constancia de la descripción, la noción carece de poder integrante; el ser de la naturaleza y el no-ser de la sinrazón no encuentran allí su unidad.

Y sin embargo, la noción de demencia no se pierde en una indiferencia total. Queda limitada, de hecho, por dos grupos de conceptos vecinos, el primero de los cuales ya es bastante antiguo, y el segundo, por el contrario, se destaca y empieza a definirse en la época clásica.

Es tradicional la distinción de la demencia y del frenesí, distinción fácil de establecer al nivel de los signos, porque el frenesí siempre va acompañado de fiebre, en tanto que la demencia es una enfermedad apirética. La fiebre que caracteriza al frenesí permite asignarle, a la vez, sus causas próximas y su naturaleza: es inflamación, calor excesivo del cuerpo, quemadura dolorosa de la cabeza, violencia de los gestos y de la palabra, especie de ebullición general de todo el individuo. Es también por esta coherencia cualitativa por lo cual la caracteriza Cullen a fines del siglo XVIII: «Los signos más ciertos del frenesí son la fiebre aguda, un violento dolor de cabeza, la rojez y la hinchazón de la cabeza y de los ojos, tercos insomnios; el enfermo no puede soportar la impresión de la luz ni el menor ruido; se entrega a movimientos apasionados y furiosos.» [538] En cuanto a su origen lejano, ha dado lugar a incontables discusiones. Pero todas se ordenan en el tema del calor; las dos cuestiones principales consisten en saber si puede nacer del cerebro mismo, o si no es nunca, en él, más que una cualidad transmitida; y si es provocada, antes bien, por un exceso de movimiento o por una inmovilización de la sangre.

En la polémica entre La Mesnardiére y Duncan, el primero hace notar que, siendo el cerebro un órgano húmedo y frío, penetrado de licores y serosidades, sería inconcebible que se inflamara. «Esta inflamación sería como ver arder el fuego en un

río sin artificios». El apologista de Duncan no niega que las primeras cualidades del cerebro son opuestas a las del fuego; pero tiene una vocación local que contradice su naturaleza sustancial: «Habiendo sido colocado por encima de las entrañas, recibe fácilmente los vapores de la cocina y las exhalaciones de todo el cuerpo»; además, está rodeado y penetrado «por un número infinito de venas y de arterias que lo rodean y que fácilmente se pueden descargar en su sustancia». Pero hay más aún: esas cualidades de molicie y de frío que caracterizan al cerebro lo hacen más fácilmente penetrable a las influencias extrañas, a aquellas mismas que son más contradictorias con su naturaleza primera. En tanto que las sustancias calientes resisten al frío, las frías pueden recalentarse; el cerebro «como es blando y húmedo» es «en consecuencia, poco capaz de defenderse del exceso de las otras cualidades»**[539]**. La oposición de las cualidades se convierte entonces en la razón misma de su sustitución. Pero con frecuencia cada vez mayor, el cerebro será considerado como la sede primera del frenesí. Debe considerarse como una excepción notable la tesis de Fem, para quien el frenesí se debe a la obstrucción de las vísceras sobrecargadas, que «por medio de los nervios comunican su desorden al cerebro»**[540]**. Para la gran mayoría de los autores del siglo XVIII, el frenesí tiene su sede y encuentra sus causas en el cerebro mismo, convertido en uno de los centros del calor orgánico: el *Diccionario* de James sitúa exactamente su origen en «las membranas del cerebro»**[541]**; Cullen llega a pensar que la materia cervical misma puede inflamarse: el frenesí, según él, «es una inflamación de las partes encerradas, y puede atacar las membranas del cerebro o la sustancia misma del cerebro»**[542]**.

Este excesivo calor se comprende fácilmente en una patología del movimiento. Pero hay un calor de tipo físico y un calor de tipo químico. El primero se debe al exceso de los movimientos que se hacen demasiado numerosos, demasiado frecuentes, demasiado rápidos, provocando un calentamiento de las partes que se frotan sin cesar unas con otras: «Las causas lejanas del frenesí son todo aquello que irrita directamente las membranas o la sustancia del cerebro y sobre todo lo que hace el curso de la sangre más rápido en sus vasos, como la exposición de la cabeza, sin sombrero, a un sol ardiente, las pasiones del alma y ciertos venenos»**[543]**. Pero el calor de tipo químico es provocado, al contrario, por la inmovilidad: la obstrucción de las sustancias que se acumulan las hace vegetar, y luego fermentar; entran así en una especie de ebullición, allí mismo, que difunde un gran calor: «El frenesí es, por tanto, una fiebre aguda inflamatoria causada por una congestión excesiva de la sangre y por la interrupción del curso de ese fluido en las pequeñas arterias distribuidas en las membranas del cerebro»**[544]**.

En tanto que la noción de demencia sigue siendo abstracta y negativa, la de frenesí, por el contrario, se organiza alrededor de temas cualitativos precisos, integrando sus orígenes, sus causas, sus lugares, sus signos y sus efectos en la cohesión imaginaria, en la lógica casi sensible del calor corporal. La ordena una dinámica de la inflamación; la habita un fuego irrazonable, incendio en las fibras o

ebullición en los vasos, llama o hervor, da lo mismo; las discusiones se centran alrededor de un mismo tema que tiene poder de integración: la sinrazón, como llama violenta del cuerpo y del alma.

El segundo grupo da conceptos emparentados con la demencia concierne a la «estupidez», la «imbecilidad», la «idiotez», la «tontería». En la práctica, demencia e imbecilidad son tratadas como sinónimos[545]. Por *Morosis*, Willis entiende tanto la demencia adquirida como la estupidez que puede notarse en los niños desde los primeros meses de la vida: en todos los casos se trata de una afección que abarca, al mismo tiempo, la memoria, la imaginación y el juicio[546]. Sin embargo, poco a poco se establece la diferencia de las edades y, en el siglo XVIII, ya está asegurada: «La demencia es una especie de incapacidad de juzgar y de razonar sanamente; ha recibido diferentes nombres, según las distintas edades en que se manifiesta; en la infancia se la llama ordinariamente *tontería*, simpleza; se la llama *imbecilidad* cuando se extiende a la edad de razón; y cuando llega a la vejez se la conoce con el título de *chochera* o de *segunda infancia*»[547]. Distinción que no tiene otro valor que el cronológico, puesto que ni los síntomas ni la naturaleza de la enfermedad varían según la época en que empieza a manifestarse. Si acaso, «aquellos que padecen la demencia muestran de tiempo en tiempo algunas virtudes de su antiguo saber, lo que no pueden hacer los estúpidos»[548].

Lentamente, se hace más profunda la diferencia entre demencia y estupidez: ya no sólo distinción en el tiempo, sino oposición en el mundo de la acción. La estupidez actúa sobre el dominio mismo de la sensación: el imbécil es insensible a la luz y al ruido; el demente es indiferente a ellos; el primero no recibe; el segundo descuida lo que se le da. Al uno se le niega la realidad del mundo exterior, al otro no le importa su verdad. Poco más o menos es esta distinción la que retoma Sauvages en su *Nosología*; para él, la demencia difiere de la estupidez en que los dementes sienten perfectamente las impresiones de los objetos, lo que no hacen los estúpidos; pero los primeros no les prestan atención, no se toman ningún trabajo, las observan con una perfecta indiferencia, se desentienden de las consecuencias y no les importa nada[549]. Pero ¿qué diferencia debe establecerse entre la estupidez y las enfermedades congénitas de los sentidos? Si se trata la demencia como una perturbación del juicio y la estupidez como una deficiencia de la sensación, ¿no se corre el riesgo de confundir un ciego o un sordomudo con un imbécil[550]?

Un artículo de la *Gaceta de Medicina*, en 1762, vuelve al problema a propósito de una observación animal. Se trata de un perro joven: «Todo el mundo os dirá que es ciego, sordo, mudo y sin olfato, sea de nacimiento, sea por algún accidente ocurrido poco después de nacer, de modo que casi no tiene otra vida que la vegetativa, y yo lo considero como un intermedio entre la planta y el animal». No puede tratarse de demencia a propósito de un ser que no está destinado a poseer, en todo el sentido de la palabra, la razón. Pero ¿se trata realmente de una perturbación de los sentidos? La

respuesta no es fácil, puesto que «tiene unos ojos bastante bellos que parecen sensibles a la luz; sin embargo, va chocando con todos los muebles, a menudo hasta hacerse mal; oye el ruido; y hasta un sonido agudo, como el de un silbato, lo perturba y lo espanta; pero nunca se le ha podido enseñar su nombre». Por tanto, no son ni la vista ni la audición las afectadas, sino este órgano o esta facultad que organiza la sensación en percepción, haciendo de un color un objeto, de un sonido un nombre. «Ese defecto general de todos sus sentidos no parece provenir de ninguno de sus órganos exteriores sino solamente del órgano interior que los físicos modernos llaman *sensorium commune*, y que los antiguos llamaban el alma sensitiva, hecha para recibir y confrontar las imágenes que transmiten los sentidos; de modo que, al no haberse podido formar nunca este animal una percepción, ve sin ver, y oye sin oír.» **[551]** Lo que hay en el alma o en la actividad del espíritu más próximo a la sensación está como paralizado bajo el efecto de la imbecilidad, en tanto que en la demencia lo que está perturbado es el funcionamiento de la razón, en lo que puede tener de más libre, de más alejado de la sensación.

Y, al final del siglo XVIII, imbecilidad y demencia se distinguirán no tanto por la precocidad de su oposición, no tanto, siquiera, por la facultad afectada, sino por las cualidades que les pertenecerán por derecho propio, y que ordenarán secretamente el conjunto de sus manifestaciones. Para Pinel la diferencia entre imbecilidad y demencia es, en suma, la de inmovilidad y movimiento. En el idiota hay una parálisis, una somnolencia de «todas las funciones del entendimiento y de las afecciones morales»; su espíritu permanece fijo en una especie de estupor. Por el contrario, en la demencia las funciones esenciales del espíritu piensan, pero piensan en el vacío, y en consecuencia en una extrema volubilidad. La demencia es como un movimiento puro del espíritu, sin consistencia ni insistencia, una fuga perpetua que ni siquiera el tiempo llega a salvaguardar en la memoria: «Sucesión rápida o antes bien alternativa, no interrumpida, de ideas y de acciones aisladas, de emociones ligeras o desordenadas, con olvido de todo estado anterior.» **[552]** En esas imágenes llegan a fijarse los conceptos de estupidez y de imbecilidad; por contragolpe, igualmente, el de demencia, que sale lentamente de su negatividad y comienza a ser tomado en cierta intuición del tiempo y del movimiento.

Pero si dejamos aparte esos grupos adyacentes del frenesí y de la imbecilidad, que se organizan alrededor de temas cualitativos, puede decirse que el concepto de demencia permanece en la superficie de la experiencia, muy cercano al ideal general de la sinrazón, muy lejano del centro real en que nacen las figuras concretas de la locura. La demencia es el más sencillo de los conceptos médicos de la alienación, el menos abierto a los mitos, a las evaluaciones morales, a los sueños de la imaginación. Y a pesar de todo, es el más secretamente incoherente, en la medida misma en que se libra del peligro de todas esas tomas; en él, naturaleza y sinrazón permanecen en la superficie de su generalidad abstracta, no llegando a componerse en profundidades imaginarias como aquéllas en que cobran vida las nociones de manía y de melancolía.

II. MANÍA Y MELANCOLÍA

La noción de melancolía, en el siglo XVI, estaba formada por una cierta definición de los síntomas y un principio de explicación, oculto tras el mismo término con el cual se le designa. Desde el punto de vista de los síntomas, encontramos todas las ideas delirantes que un individuo puede formarse de sí mismo. «Algunos de entre ellos piensan que son bestias, cuya voz y actitudes imitan. Algunos piensan que son vasos de vidrio, y por esta razón evitan a los paseantes, pues tienen miedo de que los rompan; otros temen a la muerte, la cual, sin embargo, se dan a menudo a sí mismos. Otros imaginan que son culpables de algún crimen y por lo mismo tiemblan y tienen miedo desde el momento en que ven a alguien acercarse a ellos, pensando que desean cogerlos por el cuello y llevarlos prisioneros para hacerles morir en manos de la justicia»[553]. Son temas delirantes, que permanecen aislados, sin comprometer la razón en conjunto. Sydenham hará la observación de que los melancólicos son «gentes que, fuera de eso, son muy inteligentes y sensatos, que poseen una penetración y una sagacidad extraordinarias. Aristóteles también observó con razón que los melancólicos tienen más discernimiento que los otros»[554].

Ahora bien, este conjunto sintomático tan claro y coherente, se halla designado por una palabra que implica todo un sistema causal: la melancolía. «Yo os suplico que observéis de cerca los pensamientos de los melancólicos, sus palabras, visiones y acciones, y os daréis cuenta de que todos sus sentidos están depravados por un humor melancólico desparramado en su cerebro.»[555] El delirio parcial y la acción de la bilis negra se yuxtaponen en la noción de melancolía, sin otras relaciones por el momento que una confrontación sin unidad, entre un conjunto de síntomas y una denominación significativa. Ahora bien, en el siglo XVIII se hallará la unidad, o más bien se realizará un cambio; la cualidad de este humor negro y frío habrá llegado a ser la coloración principal del delirio, y su significado propio ante la manía, la demencia y el frenesí, es decir, el principio esencial de su cohesión. Y en tanto que Boerhaave define aún la melancolía como «un largo delirio, tenaz y sin fiebre, durante el cual el enfermo está siempre discurriendo sobre un solo y mismo pensamiento[556]», Dufour, pocos años más tarde, basa su definición sobre «el miedo y la tristeza», que explican actualmente el carácter parcial del delirio: «De allí viene que los melancólicos amen la soledad y huyan de la compañía; en ella se unen con más fuerza al objeto de su delirio o de su pasión dominante, cualquiera que ella sea, mientras parecen indiferentes a todo lo restante.» [557] La fijación del concepto no se ha logrado por medio de una nueva observación rigurosa, ni por un descubrimiento en el dominio de las causas, sino por una transmisión cualitativa que va de una causa implicada en la definición a una significativa percepción en los efectos.

Durante mucho tiempo —hasta principios del siglo XVII—, la discusión sobre la melancolía permaneció dentro de la tradición de los cuatro humores y de sus

cualidades esenciales: cualidades estables propias de una sustancia, la cual sólo puede ser considerada como causa. Para Fernel, el humor melancólico, emparentado con la Tierra y el otoño, es un jugo «espeso en consistencia, frío y seco en su temperamento»[558]. Pero en la primera mitad del siglo, se origina toda una discusión a propósito del origen ele la melancolía: ¿es necesario tener un temperamento melancólico para ser víctima de la melancolía[559]? ¿El humor melancólico es siempre frío y seco; no puede ser jamás caliente y húmedo? ¿Es más bien la sustancia la que actúa, o son sus cualidades las que se comunican? Se puede resumir de la manera siguiente lo que se logró en el curso de este largo debate:

1) La causalidad de las sustancias es remplazada cada vez más a menudo por un avance en el estudio de las cualidades que sin necesidad de ningún soporte se transmiten inmediatamente del cuerpo al alma, del humor a las ideas, de los órganos a la conducta. Así, la mejor prueba para el apologista de Duncan de que el jugo melancólico provoca la melancolía, consiste en el hecho de que en él se encuentran las cualidades mismas de la enfermedad: «El jugo melancólico posee más propiamente las condiciones necesarias para producir la melancolía que vuestras cóleras encendidas, puesto que por su frialdad, disminuye la cantidad de sus espíritus; por su sequedad, les hace capaces de conservar durante un largo tiempo una especie de fuerte y tenaz imaginación; y por su negrura, los priva de su claridad y de su sutileza natural»[560].

2) Existe, además de esta mecánica de las cualidades, una dinámica que analiza en cada una de ellas la potencia que se encuentra guardada. Así, el frío y la sequedad pueden entrar en conflicto con el temperamento, y de esta oposición nacen los síntomas de la melancolía tanto más violentos puesto que hay lucha: la fuerza que triunfa arrastra tras de sí todas aquellas que se le resisten. Así, las mujeres, que por su naturaleza son poco accesibles a la melancolía, presentan síntomas más graves cuando son atacadas por ella. «Son tratadas con mayor crueldad y más violentamente trastornadas por ella, porque siendo la melancolía más opuesta a su temperamento, las aleja más de su constitución natural»[561].

3) Pero en algunas ocasiones el conflicto nace en el interior de una misma cualidad. Una cualidad puede alterarse a sí misma durante su desarrollo, y convertirse en su propio contrario. Así, cuando «las entrañas se calientan, cuando todo se fríe en el interior del cuerpo… cuando todos los jugos se queman», entonces todo este conjunto puede transformarse en fría melancolía, produciéndose «casi la misma cosa que hace una gran cantidad de cera sobre una antorcha volteada… Este enfriamiento del cuerpo es el efecto ordinario que sigue a los calores inmoderados, cuando éstos han arrojado y agotado su vigor»[562]. Hay una especie de dialéctica de la cualidad que, libre de todo constreñimiento sustancial, de toda tarea originaria, avanza a pesar de tropiezos y contradicciones.

4) En fin, las cualidades pueden ser modificadas por los accidentes, las circunstancias y las condiciones de la vida, de tal manera que un ser que es seco y

frío puede llegar a ser caliente y húmedo, si su manera de vivir lo conduce a ello; así les acontece a las mujeres: «viven en la ociosidad, y siendo su cuerpo menos transpirador [que el de los hombres], permanecen dentro de él los calores, los espíritus y los humores»[563].

Liberadas del soporte sustancial dentro del cual habían permanecido prisioneras, las cualidades van a poder representar un papel de organizadoras e integradoras en la noción de melancolía. Por una parte, van a recortar, entre los síntomas y las manifestaciones, un cierto perfil de la tristeza, de la negrura, de la lentitud, de la inmovilidad. Por otra parte, van a dibujar un soporte causal que no será ya la fisiología de un humor, sino la patología de una idea, un miedo, un terror. La unidad morbosa no ha sido *definida* a partir de los síntomas observados ni de las causas supuestas sino que, a mitad de los unos y las otras, ha sido *percibida* como una cierta coherencia cualitativa, que posee sus leyes de transmisión, de desarrollo y de transformación. La lógica secreta de esta cualidad es la que marca el desarrollo de la noción de melancolía, y no la teoría medicinal. Esto es realmente cierto desde los textos de Willis.

A primera vista, la coherencia de los análisis se encuentra allí asegurada al nivel de la reflexión especulativa. La explicación, en la obra de Willis, está tomada de la de los espíritus animales y de sus propiedades mecánicas. La melancolía es «una locura sin fiebre ni furor, acompañada de miedo y de tristeza». En la medida en que es delirio —es decir, ruptura esencial con la verdad—, su origen reside en un movimiento desordenado de los espíritus y en un estado defectuoso del cerebro; pero el miedo y la inquietud que vuelven tristes y meticulosos a los melancólicos, ¿pueden explicarse sólo por los movimientos? ¿Puede existir una mecánica del miedo y una circulación de los espíritus que sean propias de la tristeza? Para Descartes esto es evidente; no lo es ya para Willis. La melancolía no puede ser tratada como una parálisis, una apoplejía, un vértigo o una convulsión. En el fondo, ni siquiera se le puede analizar como a una simple demencia, aun cuando el delirio melancólico supone un desorden igual en el movimiento de los espíritus. Las dificultades de la mecánica explican bien el delirio —error común a toda locura, demencia o melancolía— pero no la cualidad propia del delirio, el color de tristeza y de miedo que hace de su paisaje algo singular. Es necesario penetrar en el secreto de las diátesis[564]. A la larga, son esas cualidades esenciales, escondidas en el grano mismo de la materia sutil, las que dan cuenta de los movimientos paradójicos de los espíritus. En la melancolía, los espíritus son transportados por una agitación, pero una agitación débil, sin poder ni violencia: una especie de tirón impotente, que no sigue los caminos trazados ni las vías abiertas (*aperta opercula*), sino que atraviesa la materia cerebral, haciendo unos poros siempre nuevos; sin embargo, los espíritus no se apartan mucho de los caminos que ellos mismos han trazado; muy pronto su agitación languidece, su fuerza se agota y el movimiento se detiene: *«non longe perveniunt»*[565]. Así, una ofuscación semejante, común a todos los delirios, no puede

producir en la superficie del cuerpo esos movimientos violentos, ni esos gritos que se producen en la manía y en el frenesí; la melancolía no llega jamás al furor; es la locura en los límites de su impotencia. Esta paradoja se debe a las alteraciones secretas de los espíritus. Ordinariamente, tienen la rapidez casi inmediata y la transparencia absoluta de los rayos luminosos; pero en la melancolía, se convierten en seres nocturnos; se hacen «oscuros, opacos, y tenebrosos»; y las imágenes de las cosas que ellos conducen al cerebro y al espíritu están veladas por «la sombra y las tinieblas»[566]. Más pesados, parecen más próximos a un oscuro vapor químico que a la luz pura. Vapor químico que sería de naturaleza ácida, antes que sulfurosa o alcohólica, ya que en los vapores ácidos las partículas son móviles, y aun incapaces de reposo; pero esta actividad es débil, sin trascendencia; cuando se les destila, no queda en el alambique sino una flema insípida. ¿No tienen los vapores ácidos las mismas propiedades que la melancolía? Mientras que los vapores alcohólicos, siempre predispuestos a inflamarse, nos inducen a pensar más bien en el frenesí, y los vapores sulfurosos en la manía, ya que poseen un movimiento continuo y violento. Si esto es así, sería preciso buscar «la razón formal y las causas» de la melancolía, en los vapores que suben por medio de la sangre al cerebro y que han degenerado en un vapor ácido y corrosivo[567]. En apariencia, es toda una melancolía de los espíritus y toda una química de los humores lo que guía el análisis de Willis; pero en realidad, el hilo director está sobre todo en las cualidades inmediatas del mal melancólico: un desorden impotente, y después esa sombra sobre el espíritu, con esa aspereza ácida que corroe el corazón y el pensamiento. La química de los ácidos no es la explicación de los síntomas; es una opción cualitativa: toda una fenomenología de la experiencia melancólica.

Unos setenta años más tarde, los espíritus animales han perdido su prestigio científico. El secreto de las enfermedades estriba en los elementos sólidos y líquidos del cuerpo. El *Diccionario Universal de Medicina*, publicado por James en Inglaterra, propone en el artículo «Manía» una etiología comparada de esta enfermedad y de la melancolía. «Es evidente que el cerebro es el sitio donde residen todas las enfermedades de esta especie… Es allí donde el Creador ha fijado, aunque de una manera inconcebible, la residencia del alma, del espíritu, del genio, de la imaginación, de la memoria y de todas las sensaciones… Todas estas nobles funciones serán modificadas, depravadas, disminuidas y totalmente destruidas, si la sangre y los humores llegan a faltar en calidad y en cantidad, y no son ya conducidos al cerebro de una manera uniforme y temperada, si circulan allí con violencia e impetuosidad, o si se mueven lenta, difícil o lánguidamente.»[568] Ese curso lánguido, esos vasos repletos, esa sangre pesada e impura que el corazón difícilmente puede repartir en el organismo, y que tiene dificultades para penetrar en las pequeñas y estrechas arterias del cerebro, donde la circulación debe ser bastante rápida para alimentar al pensamiento, constituyen el conjunto de impedimentos que explican a la melancolía. Pesadez, lentitud, embarazo, constituyen las cualidades primitivas que

guían el análisis. La explicación se efectúa como una transferencia al organismo de las cualidades observadas en el porte, la conducta y las pláticas del enfermo. Se va de la aprehensión cualitativa a la explicación supuesta; pero es la aprehensión la que prevalece y triunfa sobre la coherencia teórica. En la obra de Lorry, las dos grandes explicaciones médicas —por los sólidos y por los fluidos— se yuxtaponen y acaban por mezclarse, permitiendo la distinción de dos clases de melancolía. Aquélla cuyo origen está en los sólidos es la melancolía nerviosa: una sensación particularmente fuerte conmueve las fibras que la reciben; para rechazarla, la tensión aumenta en las otras fibras, que son a la vez más rígidas y susceptibles de vibrar más. Pero si la sensación se hace más fuerte, la tensión llega a ser tal en las otras fibras que éstas pierden la capacidad de vibrar; es tal el estado de rigidez que la circulación de la sangre se detiene en esta zona y los espíritus animales quedan inmovilizados. Entonces aparece la melancolía. En la otra forma de la enfermedad, la «forma líquida», los humores se encuentran impregnados de atrabilis; se vuelven más espesos; cargada con estos humores, la sangre se vuelve pesada, y se estanca en las meninges hasta el punto de comprimir los órganos principales del sistema nervioso.

Se vuelve a presentar entonces la rigidez en la fibra; pero en este caso se trata solamente de una consecuencia de un fenómeno humoral. Lorry distingue dos melancolías; en realidad es el mismo conjunto de cualidades el que asegura a la melancolía su unidad real; pero esa división le permite al autor exponer sucesivamente la melancolía en dos sistemas explicativos. Solamente el edificio teórico se ha desdoblado. El fondo cualitativo de la experiencia es el mismo.

La melancolía es una unidad simbólica formada por la languidez de los fluidos, por el oscurecimiento de los espíritus animales y por la sombra crepuscular que éstos extienden sobre las imágenes de las cosas, por la viscosidad de la sangre que se arrastra difícilmente por los vasos, por el espesor de los vapores que se han vuelto negruzcos, deletéreos y acres, por funciones viscerales que se han hecho más lentas, como si los órganos se viesen cubiertos por una viscosidad; esta unidad, más bien sensible que conceptual o teórica, da a la melancolía el signo que le es propio.

Este trabajo, mucho más que una observación fiel, es el que reorganiza el conjunto de los síntomas y el modo de aparición de la melancolía. El tema del delirio parcial desaparece cada vez más frecuentemente como el síntoma principal de los melancólicos, para ser sustituido por los datos cualitativos como la tristeza, la amargura, el gusto de la soledad, la inmovilidad. A finales del siglo XVIII, se clasificarán fácilmente como melancolías las locuras sin delirio, caracterizadas por la inercia, por la desesperación y por una especie de estupor sombrío[569]. En el *Diccionario* de James se habla ya de una melancolía apoplética, sin idea delirante, en la cual los enfermos «no quieren abandonar su cama… cuando están de pie no caminan sino cuando son obligados por sus amigos o por aquellos que los sirven; no evitan a los hombres; pero parece que no ponen ninguna atención a aquello que se les dice, y nunca responden»[570]. Si en ese caso la inmovilidad y el silencio son

considerados los elementos más importantes y los que determinan el diagnóstico de la melancolía, también hay sujetos en los que no se observa sino amargura, languidez, y deseo de soledad; su misma agitación no debe engañar ni autorizar un juicio apresurado de que nos hallamos en presencia de una manía; se trata indudablemente de una melancolía, ya que los pacientes «evitan la compañía, les gustan los lugares solitarios, y deambulan sin saber a dónde van; tienen el color amarillento, la lengua seca como si estuvieran muy sedientos, los ojos secos, hundidos, jamás humedecidos por las lágrimas; el cuerpo seco y ardiente, y el rostro sombrío, cubierto de horror y tristeza»[571].

Los análisis de la manía y su evolución en el curso de la época clásica obedecen a un mismo principio de coherencia.

Willis considera a la manía y a la melancolía como dos términos opuestos. El espíritu del melancólico está completamente ocupado por la reflexión, de tal manera que la imaginación permanece en ociosidad y reposo; en el maniaco, al contrario, la fantasía y la imaginación están ocupadas por un flujo perpetuo de pensamientos impetuosos. Mientras que el espíritu del melancólico se fija sobre un solo objeto, único, y al que atribuye unas proporciones irrazonables, la manía deforma conceptos y nociones; o bien los objetos pierden su congruencia, o bien los caracteres de su representación están falseados; de todas maneras, el conjunto pensante está dañado en sus relaciones esenciales con la verdad. La melancolía, finalmente, se presenta siempre acompañada por la tristeza y el miedo; en el maniaco, al contrario, se observan la audacia y el furor. La causa del mal se encuentra siempre en el movimiento de los espíritus animales, ya se trate de manía o de melancolía. Pero en la manía, ese movimiento es peculiar: continuo, violento, con capacidad permanente para hacer nuevos poros en la materia cerebral, y constituye una especie de soporte material de los pensamientos incoherentes, de las actitudes explosivas, de las palabras ininterrumpidas que denuncian la manía. Toda esta perniciosa movilidad es semejante a la del agua infernal, hecha de licor sulfuroso, a la de aquellas *aquae stygiae, ex nitro, vitriolo, antimonio, arsénico, et similibus exstillatae*: las partículas están allí en movimiento perpetuo; son capaces de horadar nuevos poros y canales en cualquier material y tienen fuerza suficiente para propagarse a distancia, así como los espíritus maniacos que son capaces de agitar todas las partes del cuerpo. El agua infernal refleja en el secreto de sus movimientos todas las imágenes en las cuales la manía toma su forma concreta. Y constituye a la vez su mito químico y como su verdad dinámica.

En el curso del siglo XVIII, la imagen, con todas sus implicaciones mecánicas y metafísicas de espíritus animales en los canales de los nervios, es frecuentemente remplazada por la imagen, más estrictamente física pero de valor aún más simbólico, de una tensión a la cual estarían sometidos los nervios, los vasos, y todo el sistema de las fibras orgánicas. La manía se considera entonces una tensión de las fibras llevadas

a su paroxismo, y el maniaco como una especie de instrumento cuyas cuerdas, por el efecto de una tracción exagerada, comenzaran a vibrar con la excitación más débil y lejana. El delirio maniaco consiste en una vibración continua de la insensibilidad. A través de esta imagen, las diferencias con la melancolía se precisan y se organizan como una antítesis rigurosa: el melancólico no es ya capaz de resonar movido por el mundo exterior, porque sus fibras están distendidas, o han sido inmovilizadas por una tensión muy grande (podemos observar cómo la mecánica de las tensiones explica tan bien la inmovilidad melancólica como la agitación maniaca): solamente algunas fibras resuenan en el melancólico, y son aquellas que corresponden al punto preciso donde se localiza su delirio. Al contrario, el maniaco vibra ante cualquier excitante, y su delirio es universal; las excitaciones no se pierden en el espesor de su inmovilidad, como acontece con el melancólico; cuando su organismo las restituye, ya han sido multiplicadas, como si los maniacos hubiesen acumulado en la tensión de sus fibras una energía suplementaria. Es esto mismo, incluso, lo que los hace después insensibles, no con una insensibilidad somnolienta como la de los melancólicos, sino con una insensibilidad tensa, formada por vibraciones interiores; es por esto sin duda por lo que «no temen ni el frío ni el calor, desgarran sus vestiduras y se acuestan completamente desnudos en pleno invierno, sin enfriarse por ello». Por esta misma razón ellos sustituyen el mundo real, que los solicita constantemente, por el mundo irreal y quimérico de su delirio. «Los síntomas esenciales de la manía provienen del hecho de que los objetos no se presentan a los enfermos tales y como son en realidad.» [572] El delirio de los maniacos no está determinado por un vicio particular del juicio; constituye un defecto que se localiza en la transmisión de las impresiones sensibles al cerebro, un defecto de la información. En la psicología de la locura, la vieja idea de la verdad como «conformidad del pensamiento con las cosas», se trueca en la metáfora de una resonancia, en una especie de fidelidad musical de la fibra ante las sensaciones que le hacen vibrar.

Ese tema de la tensión dinámica se desarrolla fuera del campo de la medicina de los sólidos, en instituciones aún más cualitativas. La rigidez de las fibras del maniaco es propia de un paisaje seco; la manía se presenta acompañada normalmente por un agotamiento de los humores, y una aridez general en todo el organismo. En esencia, la manía es algo desértico, arenoso. Bonet, en su *Sepulchretum*, asegura que los cerebros de los maniacos que había podido observar, se hallaron en estado de sequedad, de dureza y de friabilidad[573]. Más tarde, Albrecht von Haller observará también que el cerebro del maniaco es duro, seco y quebradizo[574]. Menuret recuerda una observación de Forestier que muestra claramente que un desperdicio excesivo de humor, al secar los vasos y las fibras, puede provocar un estado de manía; se trataba de un joven que «habiéndose casado con una mujer, en verano, se volvió maniaco en virtud del comercio excesivo que tuvo con ella».

Lo que otros imaginan o suponen, lo que ven en una semipercepción, Dufour lo ha verificado, medido y contado. En el transcurso de una autopsia, ha conseguido

aislar una parte de la sustancia medular del cerebro de un sujeto muerto en estado de manía; ha recortado «un cubo de seis líneas en todos sentidos» cuyo peso era de 3 j. g. III, mientras que el mismo volumen aislado de un cerebro ordinario pesa 3 j. g. V: «Esta desigualdad de peso que parece inicialmente de poca importancia, no es tan pequeña, si se pone atención al hecho de que la diferencia específica que existe entre la masa total del cerebro de un loco y el de un hombre cuerdo, es aproximadamente 7 gros[575] menos en el adulto, en el cual la masa entera del cerebro pesa ordinariamente tres libras.» [576] La resequedad y la ligereza de la manía se llega a poner de manifiesto incluso en la balanza.

Esta sequedad interna y este calor, ¿no están probados por añadidura por la facilidad con la que los maniacos soportan los más grandes fríos? Es un hecho establecido que se les ha visto pasearse desnudos sobre la nieve[577], que no hay necesidad de calentarlos cuando se les encierra en el asilo [578], que incluso se les puede curar por medio del frío. Desde la época de Van Helmont se practica corrientemente la inmersión de los maniacos en agua helada, y Menuret asegura haber conocido a una persona maniaca, que al escapar de la prisión en donde estaba retenida, «caminó varias leguas bajo una lluvia violenta sin sombrero y casi sin ropa, y recobró por este medio una perfecta salud»[579].. Montchau, que ha curado a un maniaco haciéndole «arrojarse desde el sitio más alto posible sobre el agua helada», no se asombra de un resultado tan favorable; reúne, para explicarlo, todas las tesis del calentamiento orgánico que se han sucedido y entrecruzado desde el siglo XVII: «No debe uno sorprenderse de que el agua y el hielo hayan producido una curación tan pronta y perfecta, en el momento mismo en que la sangre hervía, la bilis estaba en furor, y todos los líquidos rebelados llevaban a todas partes la perturbación y la irritación»; por la impresión del frío «los vasos se contrajeron con mayor violencia, y se desprendieron los líquidos que los entorpecían; la irritación de las partes sólidas causada por el calor extremo de los líquidos que en ellas se contenían, cesó, y al relajarse los nervios, la circulación de los espíritus que se desplazaban irregularmente de un lado al otro, se restableció en su estado natural»[580].

El mundo de la melancolía era húmedo, pesado y frío; el de la manía es seco, ardiente, hecho a la vez de violencia y de fragilidad; un calor que no es sensible, pero que se manifiesta por todas partes, transforma este mundo en algo árido, friable, siempre dispuesto a ablandarse bajo el efecto de una húmeda frescura. En el desarrollo de todas estas simplificaciones cualitativas, la manía alcanza a la vez su amplitud y su unidad. Ha permanecido lo mismo que era al principio del siglo XVII, un «furor sin fiebre»; pero por encima de estas dos características, que no eran sino *descriptivas*, se ha desarrollado un tema *perceptivo* que es el que realmente ha organizado el cuadro clínico. Cuando los mitos explicativos se hayan desvanecido, cuando ya no se hable de los humores, los espíritus, los sólidos, los fluidos, quedará el esquema de coherencia de las cualidades, que ya no serán siquiera nombradas; y lo que la dinámica del calor y del movimiento ha agrupado lentamente en una

constelación característica de la manía, se observará ahora como un complejo natural, como una verdad inmediata para la observación psicológica. Aquello que se había percibido como calor, imaginado como agitación de los espíritus, soñado como tensión de la fibra, va a ser conocido en adelante en la transparencia neutralizada de las nociones psicológicas: vivacidad exagerada de las impresiones internas, rapidez en la asociación de ideas, falta de atención al mundo exterior. La descripción de De La Rive posee ya esta limpidez: «Los objetos exteriores no producen sobre el espíritu de los enfermos la misma impresión que sobre el del hombre sano; sus impresiones son débiles, y rara vez les presta atención. Su espíritu está totalmente absorbido por la vivacidad de las ideas que se producen en su cerebro desarreglado. Estas ideas poseen un grado tal de vivacidad, que el enfermo cree que representan objetos reales y juzga en consecuencia.»[581] Pero es preciso no olvidar que la estructura psicológica de la manía, tal y como aflora a finales del siglo XVIII para fijarse de una manera estable, no es sino el dibujo superficial de toda una organización profunda que va a zozobrar y que se había desarrollado según las leyes semi-perceptivas, semi-imaginarias de un mundo cualitativo.

Sin duda, este universo del calor y el frío, de la humedad y la sequedad, vuelve a recordar al pensamiento médico, ya en vísperas del positivismo, bajo qué cielo ha nacido la manía. Pero este conjunto de imágenes no es simplemente un recuerdo; constituye también un trabajo. Para formar la experiencia positiva de la manía y de la melancolía, ha sido preciso que exista, en este horizonte de imágenes, esta gravitación de las cualidades, atraídas las unas hacia las otras, por todo un sistema de relaciones sensibles y afectivas. Si la manía y la melancolía han tomado de allí en adelante la forma que les reconoce nuestro saber, no es porque hayamos aprendido con el transcurso de los siglos a «abrir los ojos» ante ciertas señales reales; es más bien porque hemos purificado nuestra percepción, hasta convertirla en transparente; es porque en la experiencia de la locura, se han integrado estos conceptos alrededor de ciertos temas cualitativos que les han dado su unidad y su coherencia significativa y, finalmente, los han hecho perceptibles. Se ha pasado de un juego de señales nocionales simples (furor sin fiebre, idea delirante y fija) a un campo cualitativo, aparentemente menos organizado, más fácil, con menor precisión en los límites; pero sólo en él se han podido constituir unas unidades sensibles, reconocibles, *realmente presentes* en la experiencia global de la locura. El espacio de observación de estas enfermedades ha sido establecido dentro de los paisajes que les han dado oscuramente su estilo y estructura. Por una parte, un mundo mojado, casi diluviano, donde el hombre está sordo, ciego y adormecido para todo aquello que no es su terror único; un mundo simplificado al extremo, desmesuradamente agrandado en un solo detalle. Del otro lado, un mundo ardiente y desértico, un mundo pánico donde todo es desorden, huida, estela instantánea. Es el rigor de estos temas en su forma cósmica —*no* en las aproximaciones de una prudencia observadora— el que ha organizado la experiencia (ya casi nuestra experiencia) de la manía y la melancolía.

Es al espíritu de observación de Willis, a la pureza de su percepción médica, a lo que se ha atribuido el «descubrimiento» del ciclo maniaco-depresivo, digamos, antes bien, de la alternación manía-melancolía. Efectivamente, el trabajo de Willis es muy interesante. Pero de antemano, es preciso advertir que el paso de una afección a la otra no es entendido por él como un hecho observable, del que se trataría, a continuación, de hallar la explicación; se entiende más bien como la consecuencia de una afinidad profunda, que pertenece al orden de la naturaleza secreta de estas enfermedades. Willis no cita un solo caso de alternación que haya podido observar; lo que él descubre primeramente es un parentesco interior entre ambos males, que entraña raras metamorfosis: «Después de la melancolía, es preciso hablar de la manía, que guarda con aquélla tantas afinidades, que llega a suceder frecuentemente que estas afecciones se cambien la una por la otra». Sucede, en efecto, que cuando la diátesis melancólica se agrava, se transforma en furor; al contrario, cuando el furor decrece y pierde su fuerza para entrar en reposo, se transforma en la diátesis atrabiliaria[582]. Para un empirismo riguroso, habría allí dos enfermedades reunidas, o mejor, dos síntomas sucesivos de una misma enfermedad. En realidad, Willis no considera el problema en términos de síntomas, ni en términos de enfermedad; busca allí solamente la unión de dos estados dentro de la dinámica de los espíritus anímales. En el melancólico, recordamos, los espíritus eran sombríos y oscuros; proyectaban sus tinieblas sobre las imágenes de las cosas y formaban, en la luz del alma, una especie de nube; en la manía, al contrario, los espíritus se agitan con un ardor perpetuo; son conducidos por un movimiento irregular, que vuelve a comenzar perpetuamente; es un movimiento que roe y que consume, y que aun sin fiebre, irradia su calor. Entre la manía y la melancolía la afinidad es evidente; no es una afinidad de síntomas que se unen en la experiencia: es la afinidad mayor y más evidente que se da en el mundo de la imaginación, que une, en un mismo fuego, el humo y la flama. «Si se puede decir que en la melancolía, el cerebro y los espíritus están oscurecidos por un humo, por una especie de vapor espeso, también podemos afirmar que en la manía los espíritus están iluminados por una especie de incendio comenzado por ellos.» [583] La llama, con un vivo movimiento disipa el humo; pero éste, al volver a reunirse, apaga la llama y extiende su claridad. La unidad de la manía y de la melancolía no significa para Willis que se trate de una sola enfermedad: es un fuego secreto, en el cual luchan las llamas y el humo, un elemento que aporta tanto la luz como la sombra.

Ningún médico del siglo XVIII, o casi ninguno, desconoce la proximidad de la manía y la melancolía. Sin embargo, un buen número de ellos se niega a reconocer que se trata de dos manifestaciones de una sola enfermedad[584]. Muchos de ellos comprueban una sucesión, sin percibir una unidad sintomática. Sydenham prefiere dividir la manía en dos especies: de un lado la manía ordinaria, debida a «una sangre muy exaltada y muy viva»; del otro lado, una manía que por regla general «degenera

en estupidez». Esta última «proviene de la debilidad de la sangre, a la cual una larga fermentación ha privado de sus partes más espirituosas»[585]. Más a menudo se admite que la sucesión de la manía y la melancolía es un fenómeno de metamorfosis o de lejana causalidad. Para Lieutaud una melancolía que dura mucho tiempo y se exaspera en su delirio pierde sus cualidades tradicionales, y adquiere un extraño parecido con la manía: «El último grado de la melancolía tiene muchas afinidades con la manía[586]» Pero el estatuto de esta analogía no ha sido elaborado. Para Dufour, la unión es más débil aún: se trata de un encadenamiento causal lejano: la melancolía puede provocar la manía, así como «las lombrices en los senos frontales, o los vasos dilatados o varicosos»[587]. Sin el apoyo de una imagen, ninguna observación llega a transformar la verificación de una sucesión en una estructura sintomática, a la vez precisa y esencial.

Es indudable que la imagen de la llama y del humo desaparece en la obra de los sucesores de Willis; pero aún es en el interior de las imágenes donde se realiza el trabajo de organización; las imágenes son cada día más funcionales, cada vez mejor insertadas en los grandes temas fisiológicos de la circulación y el calentamiento, cada vez más alejadas de las figuras cósmicas que Willis había utilizado. En la obra de Boerhaave y de su comentarista Van Swieten, la manía es muy naturalmente el grado superior de la melancolía, no solamente debido a una metamorfosis frecuente, sino por efecto de un encadenamiento dinámico necesario: el líquido cerebral, que se estanca en el atrabiliario, entra en agitación al cabo de cierto tiempo, pues la bilis negra que obstruye las vísceras se transforma por su misma inmovilidad, en algo «más acre y más maligno»; en ella se forman unos elementos más ácidos y más finos que, al ser transportados por la sangre al cerebro, provocan la gran agitación de los maniacos. La manía no se distingue, pues, de la melancolía, sino por una diferencia de grado: aquélla es la continuación natural de ésta, nace por las mismas causas, y ordinariamente se puede curar con los mismos remedios[588]. Para Hoffmann la unidad de la manía y la melancolía es un efecto natural de las leyes del movimiento y del «choque»; pero lo que es mecánica pura en el nivel de los principios se transforma en dialéctica cuando se trata del desarrollo de la enfermedad y de la vida. La melancolía, en efecto, se caracteriza por la inmovilidad; es decir, la acción de la sangre espesa congestiona el cerebro; allí donde debería circular es donde se inmoviliza, detenida por su pesadez. Pero si la pesadez hace más lento el movimiento, también hace que el «choque» sea más violento al producirse; el cerebro, junto con sus vasos, e incluso con su sustancia, son golpeados con gran fuerza, y tienden a resistir más, a endurecerse, y debido a este endurecimiento la sangre pesada regresa con mayor fuerza; su movimiento aumenta, y provoca en breve la agitación que caracteriza a la manía[589]. Se ha pasado pues, de la manera más natural, de la imagen de un estancamiento inmóvil, a las imágenes de la sequedad, de la dureza, del movimiento vivo, gracias a un encadenamiento en el cual los principios de la mecánica clásica son a cada instante transformados, desviados y falseados por la

fidelidad a temas imaginarios, que son los verdaderos organizadores de esta unidad funcional.

A continuación, otras imágenes vendrán a agregarse; pero no tendrán ya un papel constitutivo; funcionarán solamente como variaciones interpretativas del tema de la unidad, que ya ha sido logrado. Sirva como ejemplo la explicación que propone Spengler de la alternación de la manía y la melancolía; toma como modelo el principio de la pila eléctrica. Primeramente habría una concentración de la potencia nerviosa y de su fluido en una u otra región del sistema; este sector es el único excitado, mientras que el resto del sistema permanece en estado de sueño: ésta es la fase melancólica. Pero cuando esta carga local llega a cierto grado de intensidad, se extiende bruscamente a todo el sistema, al cual agita con violencia durante cierto tiempo, hasta que la descarga sea completa; aquí nos encontramos con la fase maniaca[590]. Por su misma elaboración, la imagen es demasiado completa y demasiado compleja, y está tomada de un modelo demasiado lejano para desempeñar un papel de organización en la percepción de la unidad patológica. Por el contrario, la imagen ha sido provocada por esa percepción, la cual reposa a su vez sobre imágenes unificadoras pero mucho más elementales.

Estas imágenes están secretamente presentes en el texto del *Diccionario* de James, uno de los primeros libros donde el ciclo maniaco-depresivo está expuesto como una verdad observable, como una unidad fácilmente comprensible para una percepción liberada. «Es absolutamente necesario reducir la melancolía y la manía a una sola especie de enfermedad, y consecuentemente examinarlas conjuntamente, pues hemos encontrado, por medio de nuestras experiencias y observaciones diarias, que la una y la otra tienen el mismo origen y la misma causa… Las observaciones más exactas de la experiencia de todos los días confirman lo mismo, pues podemos ver que los melancólicos, principalmente aquéllos en que esta disposición es inveterada, se transforman fácilmente en maniacos, y cuando la manía cesa, la melancolía recomienza, de tal manera que hay un paso y un retorno de la una y la otra de acuerdo con ciertos periodos»[591]. Lo que se ha constituido en los siglos XVII y XVIII, merced a las imágenes, es una estructura perceptiva y no un sistema conceptual o aun un conjunto sintomático. La prueba de esto estriba en el hecho de que como en toda percepción, se podrán alterar algunos matices cualitativos, sin que se altere la figura en conjunto. Así, Cullen descubrirá que en la manía, como en la melancolía, existe «un objeto principal de delirio»[592]; e inversamente atribuirá la melancolía a un «tejido más seco y más firme de la sustancia medular del cerebro»[593].

Lo esencial es que el trabajo no se ha realizado pasando de la observación a la construcción de imágenes explicativas; al contrario, las imágenes han tenido el papel principal en la síntesis, y su fuerza de organización ha hecho posible una estructura perceptiva, en la cual, finalmente, los síntomas podrán tomar su valor significativo, y organizarse como presencia visible de la verdad.

III. HISTERIA E HIPOCONDRÍA

Dos problemas se presentan respecto a este tema:

1) ¿Hasta qué punto es legítimo tratarlas como enfermedades mentales, o al menos como formas de la locura?

2) ¿Tenemos derecho a tratarlas conjuntamente, como si formasen una pareja virtual, parecida a la que constituyeron muy pronto la manía y la melancolía?

Un vistazo a las clasificaciones es suficiente para convencerse; la hipocondría no figura siempre al lado de la demencia y de la manía; la histeria ocupa allí un lugar sólo muy raramente. Plater no habla de la una ni de la otra al mencionar las lesiones de los sentidos; a finales de la época clásica, Cullen las clasificará aún entre las vesanias: la hipocondría entre las «adinamias o enfermedades que consisten en un debilitamiento o pérdida del movimiento en las funciones vitales o animales»; la histeria entre «las afecciones espasmódicas de las funciones naturales»**[594]**.

Es raro, además, que en los cuadros nosográficos estas dos enfermedades queden catalogadas en una cercanía lógica, o aun aproximadas bajo la forma de una oposición. Sauvages clasifica la hipocondría entre las alucinaciones —«alucinaciones que sólo alteran la salud»— y la histeria entre las formas de convulsión**[595]**. Linneo efectúa la misma repartición**[596]**. ¿No son fieles el uno y el otro a la enseñanza de Willis que había estudiado la histeria en su libro *De Morbis convulsivis*, y la hipocondría, a la que nombró *Passio cólica*, en la parte del *De Anima brutorum*, que trataba de las enfermedades de la cabeza? Se trata, en efecto, de dos enfermedades bastante diferentes: en un caso, los espíritus sobrecalentados son sometidos a una presión recíproca, que podría hacer creer que están estallando; la presión suscita los movimientos irregulares o preternaturales, que se manifiestan en el insensato en forma de una convulsión histérica. Al contrario, en la *passio cólica*, los espíritus se hallan irritados a causa de una materia que les es hostil e inapropiada (*infesta et improportionata*); provocan entonces turbaciones, irritaciones, *corrugationes* en las fibras sensibles. Willis advierte, pues, que no debe uno dejarse sorprender por ciertas analogías en los síntomas: ciertamente, se han visto convulsiones capaces de provocar dolores, como si el movimiento violento de la histeria pudiera provocar los sufrimientos de la hipocondría. Pero las semejanzas son engañosas. *Non eadem sed nonnihil diversa materies est***[597]**.

Pero por debajo de estas constantes distinciones de los nosógrafos, se va realizando un trabajo que tiende cada vez más a asimilar la histeria y la hipocondría, a considerarlas como dos formas de una sola y misma enfermedad. Richard Blackmore publica en 1725 un *Treatise of spleen and vapours, or hypochondriacal and hysterical affections*; las dos enfermedades están allí definidas como dos variedades de una misma afección, que puede ser «una constitución morbífica de los espíritus» o «una disposición para salir de sus receptáculos y consumirse». En la obra

de Whytt, de mediados del siglo XVIII, la asimilación es completa; el cuadro sintomático es idéntico desde entonces. «Una sensación extraordinaria de frío y de calor, dolores en diferentes partes del cuerpo; síncopes y convulsiones de vahído; la catalepsia y el tétano; aire en el estómago y en los intestinos; un apetito insaciable ante los alimentos; vómitos de materia negra; un flujo súbito y abundante de orina pálida y límpida; el marasmo o la atrofia nerviosa; el asma nerviosa o espasmódica; la tos nerviosa; las palpitaciones del corazón; las variaciones del pulso; los males y dolores periódicos de la cabeza; los vértigos y los aturdimientos; la disminución y el debilitamiento de la vista; el desaliento, el abatimiento, la melancolía o incluso la locura; la pesadilla o el íncubo»**[598]**.

Por otra parte, la histeria y la hipocondría se agregan lentamente, durante la época clásica, al campo de las enfermedades del espíritu. Mead podía aún escribir a propósito de la hipocondría: *Morbus totius corporis est*. Y es preciso revalorar exactamente el texto de Willis sobre la histeria: «Entre las enfermedades de las mujeres la pasión histérica tiene tan mala reputación, que a la manera de los *semidamnati*, tiene que cargar con las culpas de otras afecciones; si en una mujer se presenta una enfermedad de naturaleza desconocida y de origen oculto, cuya causa se ignore y cuya terapéutica sea incierta, inmediatamente señalamos la mala influencia del útero, que en la mayor parte de los casos no es el responsable, y cuando nos encontramos con un síntoma inhabitual declaramos que existe un principio de histeria, y a ésta, que tan a menudo ha sido el subterfugio de que se vale la ignorancia, la tomamos como objeto de nuestro cuidado y nuestros remedios»**[599]**.

Aunque les pese a los comentaristas tradicionales de este texto, inevitablemente citado en todo estudio sobre la histeria, no indica que Willis haya notado la falta de fundamento orgánico en los síntomas de la pasión histérica. Él dice solamente, y de una manera expresa, que la noción de histeria recoge todos los fantasmas, no los de aquel que se cree enfermo, sino los del médico ignorante que finge saber. El hecho de que la histeria sea clasificada por Willis entre las enfermedades de la cabeza, no indica necesariamente que la considere como a una turbación del espíritu, sino solamente que atribuye el origen a una alteración de la naturaleza, que provoca la presencia y determina el primer trayecto de los espíritus animales.

Sin embargo, a finales del siglo XVIII, la hipocondría y la histeria figurarán, casi sin ninguna objeción, entre las enfermedades mentales. En 1755 Alberti publica en Halle su disertación *De morbis imaginariis hypochondriacorum*; y Lieutaud, aun cuando define a la hipocondría por el espasmo, reconoce que «el espíritu está, afectado tanto o más que el cuerpo; de aquí viene que el término hipocondríaco se haya vuelto casi ofensivo, y que eviten el usarlo los médicos que tratan de ser agradables». En cuanto a la histeria, Raulin no le concede ya ninguna realidad orgánica, al menos en la definición que le sirve de partida, y la coloca desde un principio dentro de la patología de la imaginación. «Esta enfermedad que hace a las

mujeres inventar, exagerar y repetir todos los distintos absurdos de que es capaz una mente desarreglada, algunas veces ha llegado a ser epidémica y contagiosa»[600].

Hay, pues, dos líneas evolutivas en la época clásica, respecto a la histeria y a la hipocondría. Una que las acerca hasta que se forma el concepto común de «enfermedad de los nervios»; otra que modifica su significado y la estructura tradicional de su patología —suficientemente indicada por su nombre— y que tiende a integrarlas poco a poco en el reino de las enfermedades del espíritu, al lado de la manía y la melancolía. Pero esta integración no se ha hecho, como en la manía y la melancolía, al nivel de ciertas características originales, percibidas y soñadas en sus valores imaginarios. Nos hallamos aquí ante un tipo diferente de integración.

Los médicos de la época clásica han intentado muchas veces descubrir las características propias de la histeria y de la hipocondría. Pero no alcanzan jamás a percibir su coherencia cualitativa que ha dado su perfil singular a la manía y a la melancolía. Todas las características han sido invocadas en forma contradictoria, anulándose las unas a las otras, y dejando sin resolver el problema de cuál es la naturaleza profunda de las dos enfermedades.

Muy a menudo la histeria ha sido considerada como producida por el efecto de un calor interno que propaga a través de todo el cuerpo una efervescencia, una ebullición, que se manifiesta sin cesar en las convulsiones y en los espasmos. ¿No es este calor un pariente del ardor amoroso, al cual tan a menudo se une la histeria en la persona de las muchachas que buscan marido, y de las jóvenes viudas que han perdido al suyo? La histeria es ardiente por naturaleza; sus manifestaciones nos conducen más fácilmente a verla como a una imagen, antes que como a una enfermedad; esta imagen ha sido expuesta por Jacques Ferrand a principios del siglo XVII, con toda su precisión material. En su *Maladie d’amour ou mélancolie érotique*, reconoce gustosamente que las mujeres son más a menudo enajenadas por el amor, que los hombres. Pero ¡con qué arte saben disimularlo! «En esto, su rostro es semejante a unos alambiques graciosamente colocados sobre unos hornillos, de tal modo que no se ve el fuego desde afuera; pero si miráis debajo del alambique, y ponéis la mano sobre el corazón de las damas, encontraréis en ambos sitios un gran brasero.»[601] Admirable imagen, por su peso simbólico, sus cargas efectivas y por todo el juego de referencias imaginarias. Bastante tiempo después de Ferrand, volveremos a encontrar el tema cualitativo de los calores húmedos, empleado para caracterizar las destilaciones secretas de la histeria y de la hipocondría; pero la imagen se desvanece para dar paso a una explicación más abstracta. Ya en Nicolás Chesneau, la llama del alambique femenino se ha decolorado bastante: «Afirmo que la pasión histérica no es una afección simple, sino que bajo este nombre quedan comprendidos diversos males ocasionados por un vapor maligno que se eleva de alguna manera, que está corrompido y que posee una efervescencia extraordinaria.»[602] Para otros, el calor que se encuentra en los hipocondriacos es completamente

seco. La melancolía hipocondriaca es una enfermedad «caliente y seca», causada por «humores de la misma cualidad»[603]. Pero algunos no perciben ningún calor ni en la histeria ni en la hipocondría: la característica propia de estas enfermedades sería, por el contrario, la languidez, la inercia, y una humedad fría propia de los humores estancados. «Creo que estas afecciones (hipocondriacas e histéricas), cuando tienen cierta duración, dependen del hecho de que las fibras del cerebro y los nervios se han relajado, están débiles, y no tienen ni acción ni elasticidad; de que el fluido nervioso se ha empobrecido y carece de virtud.»[604] — Ningún texto da mejor testimonio de la inestabilidad cualitativa de la histeria que el libro de George Cheyne, *The English Malady*: la enfermedad no conserva allí su unidad sino por medio de una forma abstracta, y sus síntomas son repartidos en regiones cualitativas diferentes y atribuidos a mecanismos que pertenecen exclusivamente a cada una de esas regiones. Todo lo que es convulsión, espasmo, calambre, forma parte de una patología del calor, simbolizada por unas «partículas salinas» y por unos «vapores dañinos, acres o ásperos». Al contrario, todos los síntomas psicológicos u orgánicos de la debilidad —«abatimiento, síncopes, inacción del espíritu, adormecimiento letárgico, melancolía y tristeza»— expresan la existencia de fibras que se han hecho demasiado húmedas, demasiado flojas, gracias sin duda a los vapores fríos, viscosos y espesos que obstruyen las glándulas y los vasos, tanto los serosos como los sanguíneos. Las parálisis son causadas tanto por un enfriamiento como por una inmovilización de la fibras («una interrupción de las vibraciones»), congeladas de alguna manera por la inercia general de los sólidos.

Mientras que la manía y la melancolía se organizan fácilmente a partir del registro de algunas características, en cambio, los fenómenos de la histeria y de la hipocondría no encuentran fácilmente su lugar apropiado.

También la medicina del movimiento permanece indecisa delante de ellos, y también sus análisis son inestables. Es bien claro para cualquier percepción que acepte sus propias imágenes, que la manía estaba emparentada con un exceso de movilidad; la melancolía, al contrario, con una disminución del movimiento. En el caso de la histeria, y también en el de la hipocondría, es difícil escoger. Stahl opta más bien por un entorpecimiento de la sangre, que se hace a la vez tan abundante y espesa que ya no es capaz de circular regularmente a través de la vena porta; tiende a estancarse allí y a provocar obstrucciones; y la crisis sobreviene «por el esfuerzo que hace para procurarse una salida, ya sea por las partes superiores, ya sea por las inferiores»[605]. Para Boerhaave y Van Swieten, al contrario, el movimiento histérico se debe a una excesiva movilidad de todos los fluidos, los cuales adquieren tal ligereza y tal inconsistencia que son turbados por el menor movimiento: «En las constituciones débiles —explica Van Swieten— la sangre está disuelta y se coagula dificultosamente: el serum no posee ni consistencia ni calidad; la linfa se parece al serum, y lo mismo sucede con los otros fluidos que suministran su caudal a aquellos dos… Por esto, es probable que la pasión histérica y la enfermedad hipocondriaca,

que se consideran independientes de la materia, dependan de las disposiciones o del estado particular de las fibras». A esta movilidad, a esta sensibilidad es a lo que se deben atribuir las angustias, los espasmos y los dolores singulares que sufren tan generalmente las «muchachas pálidas, o la gente demasiado entregada al estudio y a la meditación»[606]. La histeria puede ser indiferentemente móvil o inmóvil, fluida o pesada, presa de las vibraciones inestables, o demasiado pesada, merced a los humores inactivos. No se ha llegado a descubrir el estilo propio de sus movimientos. La misma imprecisión hay en las analogías químicas; para Lange, la histeria es un producto de la fermentación, y precisamente de la fermentación «de las sales, que existen en diferentes partes del cuerpo» y «de los humores que se encuentran allí»[607]. Para otros, es de naturaleza alcalina. Ettmüller, al contrario, piensa que los males de este tipo pueden achacarse a una serie de reacciones ácidas; «la causa próxima de estas enfermedades está en la crudeza ácida del estómago; cuando el quilo está ácido, la sangre se hace de mala calidad; ya no suministra espíritus; la linfa se hace ácida, y la bilis pierde su virtud; el sistema nervioso resiente la irritación, y la levadura digestiva, viciada, es menos volátil y más ácida»[608]. Viridet emprende la tarea de reconstituir, a partir de los «vapores que nos llegan», una dialéctica de los álcalis y de los ácidos, cuyos movimientos y violentos encuentros, en el cerebro y en los nervios, provocan los síntomas de la histeria y de la, hipocondría. Ciertos espíritus animales, particularmente libres, son sales alcalinas, que se mueven con mucha velocidad y se transforman en vapores cuando han alcanzado bastante tenuidad; pero hay otros vapores que son ácidos volatilizados; el éter da a éstos el suficiente movimiento para alcanzar el cerebro y los nervios, donde «al encontrarse con los álcalis, causan males infinitos»[609].

Es extraña la inestabilidad cualitativa de los males histéricos e hipocondriacos, y es extraña la confusión de sus propiedades dinámicas y de su química secreta. Mientras que la manía y la melancolía podían estudiarse fácilmente dentro del cuadro de sus características, en cambio, en las enfermedades que estudiamos, parece dudosa la posibilidad de encontrar la clave que permita descifrarlas. Sin duda, el paisaje imaginario de las características, que fue decisivo para la constitución de la pareja manía-melancolía, ha sido algo secundario en la historia de la histeria y de la hipocondría, donde no ha tenido sino un papel decorativo, continuamente renovado. El conocimiento de la histeria no ha avanzado, como el de la manía, por medio de la reflexión médica, sobre las características oscuras del mundo. El espacio donde ha crecido es de una naturaleza distinta: ha crecido en el espacio del cuerpo y en la coherencia de los valores orgánicos y los valores morales.

Es habitual atribuir a Le Pois y a Willis el honor de haber liberado a la historia de los viejos mitos de los desplazamientos uterinos. Liebaud, al traducir, o más bien al adaptar el libro de Marinello a la ciencia del siglo XVII, aún aceptaba, aunque con ciertas restricciones, la idea de un movimiento espontáneo de la matriz; si ella se

mueve «es por estar más cómoda; no es que lo haga por prudencia, por obediencia o estímulo animal, sino por un instinto natural, para conservar la salud y tener el placer de alguna cosa deleitable». Sin duda, no se le reconoce la facultad de cambiar de lugar y de recorrer el cuerpo, provocando sobresaltos en razón de su paso, pues está «estrechamente anexada» por su cuello, por ligamentos, por vasos, y finalmente por la túnica del peritoneo; sin embargo, posee cierta movilidad: «La matriz, pues, aunque esté estrechamente ligada a las partes que hemos descrito, y que no pueda cambiar de sitio, cambia a menudo de posición, y hace una serie de movimientos, bastante petulantes y extraños, dentro del cuerpo de la mujer. Estos movimientos son distintos: ascensión, descenso, convulsiones, vagabundeo y prolapso. Sube al hígado, al bazo, al diafragma, al estómago, al pecho, al corazón, al pulmón, a la garganta y a la cabeza.» **[610]** Los médicos de la época clásica estarán de acuerdo, casi unánimemente, en rechazar semejante explicación.

Desde los principios del siglo XVII, Le Pois podrá escribir al referirse a las convulsiones histéricas: «*Eorum omnium unum caput esse parentem, idque non per sympathiam, sed per idiopathiam*». Con mayor precisión, su origen está en una acumulación de fluidos que se localiza en la parte posterior del cráneo: «Así como un río se forma gracias al concurso de una gran cantidad de arroyuelos, igualmente, en los senos que están en la superficie del cerebro y que terminan en la parte posterior de la cabeza, se deposita el líquido, debido a la posición en declive de la cabeza. El calor que proviene de diferentes partes calienta entonces el líquido, y llega a la raíz de los nervios…»**[611]** Willis, a su vez, hace una crítica minuciosa de la explicación uterina: son principalmente las afecciones del cerebro y las del sistema nervioso las que «provocan todos los desarreglos y las irregularidades del movimiento sanguíneo, frecuentes en estas enfermedades»**[612]**. Sin embargo, todos estos análisis no han conseguido destruir la tesis de la unión esencial entre la histeria y la matriz. Pero este vínculo es concebido de manera diferente: no se le considera ya como un desplazamiento real a través del cuerpo, sino como una especie de sorda propagación a través de los caminos del organismo y las aproximaciones funcionales. No se puede decir que se haya localizado la enfermedad en el cerebro, ni que Willis haya hecho posible un análisis psicológico de la histeria. Pero el cerebro hace ahora el papel de distribuidor de un mal cuyo origen es visceral: la matriz es la causa, conjuntamente con el resto de las vísceras**[613]**. Hasta el final del siglo XVIII, hasta Pinel, el útero y la matriz estarán incluidos en la patología de la histeria**[614]**; pero su actividad se explicará por la posibilidad de difusión de los humores y de los nervios, y no por una característica peculiar de su naturaleza.

Stahl justifica el paralelismo de la histeria y de la hipocondría por una curiosa aproximación del flujo menstrual y de las hemorroides. Explica en su análisis de los movimientos espasmódicos que el mal histérico es un dolor bastante violento, «acompañado de tensión y compresión, que se siente sobre todo bajo los hipocondrios». Se le denomina mal hipocondriaco cuando ataca a los hombres «cuya

naturaleza se esfuerza por eliminar el exceso de sangre, ya sea por medio de vómitos o de hemorroides»; se le denomina mal histérico cuando ataca a las mujeres, en las cuales «las reglas no se presentan como debieran. Sin embargo, no existe una diferencia esencial entre las dos afecciones»**[615]**. La opinión de Hoffmann es muy parecida, a pesar de tantas diferencias teóricas. La *causa* de la histeria está en la matriz —relajamiento y debilitamiento— pero el *sitio* donde el mal se localiza, deberá buscarse, como en la hipocondría, en el estómago y los intestinos; la sangre y los humores vitales se estancan «en las túnicas membranosas y nerviosas de los intestinos»; de aquí se siguen perturbaciones en el estómago, las cuales se extienden a todo el cuerpo. En el centro mismo del organismo, el estómago sirve de relevo y difunde los males que vienen de las cavidades internas y subterráneas del cuerpo. «No es dudoso que las afecciones espasmódicas que sufren los hipocondriacos y los histéricos se localicen en las partes nerviosas y principalmente en las membranas del estómago y de los intestinos, de donde se extienden, a través del nervio intercostal, a la cabeza, al pecho, a los riñones, al hígado, y a todos los principales órganos del cuerpo»**[616]**.

El papel que Hoffmann adjudica a los intestinos, al estómago, al nervio intercostal es muy significativo, y muestra en qué forma se entendió el problema en la época clásica. No se trata tanto de escapar de la vieja localización uterina, sino de descubrir el principio y las vías de gestación de un mal diverso, polimorfo, que se dispersa a través de todo el cuerpo. Es necesario conocer un mal, que llega a la cabeza y a las piernas, que se manifiesta por una parálisis o por movimientos desordenados, que puede presentarse acompañado por la catalepsia o el insomnio; explicar un mal que, para hablar brevemente, se caracteriza por la rapidez con que recorre el espacio corporal, y que, aunque en forma engañosa, está virtualmente presente en el cuerpo entero.

Es inútil insistir sobre el cambio del horizonte médico, que se ha efectuado desde Marinello hasta Hoffmann. Ya no subsiste nada de aquella famosa movilidad que se atribuía al útero, y que había figurado constantemente en la tradición hipocrática. Nada salvo quizás una tesis, mas notoria ahora que no es exclusiva de una sola teoría medicinal, pero que permanece idéntica en la sucesión de los conceptos especulativos y de los esquemas explicativos. Esta tesis es la del trastorno dinámico del espacio corporal, por la ascensión de las potencias inferiores, que habiendo estado demasiado constreñidas, y podríamos decir, congestionadas, entran en ebullición y finalmente propagan su desorden —con o sin la intervención del cerebro— por el cuerpo entero. Esta tesis ha permanecido igual, hasta principios del siglo XVIII, a pesar de la reorganización completa de los conceptos fisiológicos. Y, cosa extraña, en el curso del siglo XVIII, y sin que haya habido una modificación teórica o experimental en la patología, es cuando la tesis va a alterarse bruscamente y a cambiar su sentido, ya que la dinámica del espacio corporal va a ser sustituida por una moral de la sensibilidad. Es entonces, precisamente entonces, cuando van a transformarse por completo las

nociones de histeria e hipocondría, las cuales, definitivamente, van a entrar en el mundo de la locura.

Es necesario ahora tratar de reconstituir la manera en que evolucionó este tema, cuyo desarrollo podremos dividir en tres etapas:

1) Una dinámica de la penetración orgánica y moral.

2) Una fisiología de la continuidad corporal.

3) Una ética de la sensibilidad nerviosa.

Si se considera el espacio corporal como un conjunto sólido y continuo, se debe pensar también que el movimiento desordenado de la histeria y la hipocondría sólo podrá provenir de un elemento que posea una extrema finura y una incesante movilidad, que le permitan penetrar en el lugar ocupado por los propios sólidos. Como dice Highmore, los espíritus animales «a causa de su ígnea tenuidad pueden penetrar aun en los cuerpos más densos y compactos… ya causa de su actividad, pueden penetrar en el microcosmos en un solo instante»**[617]**. Estos espíritus, cuya movilidad es exagerada, y que penetran desordenada e intempestivamente en aquellas partes del cuerpo que no les corresponden, provocan mil maneras diversas de perturbaciones. Para Highmore, así como para su adversario Willis, y también para Sydenham, la histeria es la enfermedad de un cuerpo que ha llegado a ser indiferente a la penetración de los espíritus, de manera que el orden interior de los órganos sea sustituido por el espacio de las masas que se han sometido pasivamente al movimiento desordenado de los espíritus. Éstos «se presentan impetuosamente y en gran cantidad en una parte determinada del cuerpo, en la cual provocan espasmos o aun dolores… y perturban las funciones de los órganos, tanto las de aquellos que abandonan como las de aquéllos en que se presentan, ya que tanto los unos como los otros resultan muy perjudicados por esta distribución desigual de espíritus, enteramente contraria a las leyes de la economía animal»**[618]**. El cuerpo histérico está indefenso ante el *spirituum ataxia* que, fuera de toda ley orgánica y de toda necesidad funcional, puede apoderarse sucesivamente de todas las partes del cuerpo. Los efectos varían según la zona afectada, y el mal, indiferenciado en la fuente misma de su movimiento, adopta formas diferentes, según los espacios que atraviesa y las superficies en las cuales aflora. «Habiéndose acumulado en el vientre, se arrojan en masa y con impetuosidad sobre los músculos de la laringe y de la faringe, produciendo espasmos en toda la región recorrida, y provocan una hinchazón en el vientre que parece una gran bola». Un poco más arriba, la afección histérica «arrojándose sobre el colon y sobre la región que está debajo de la cavidad del corazón, provoca allí un dolor insoportable que se parece a la pasión iliaca». Subiendo aún más, el mal se lanza sobre «las partes vitales y causa una palpitación tan violenta del corazón que el enfermo no tiene la menor duda de que las personas presentes deben oír el ruido que hace el corazón al batir contra los costados». Finalmente, si la enfermedad ataca «la parte exterior de la cabeza, la parte situada

entre el cráneo y el pericráneo, y permanece fija en un solo sitio, provoca allí un dolor insoportable acompañado por vómitos enormes…» [619] Cada parte del cuerpo humano determina por sí misma, y por su propia naturaleza la forma del síntoma que va a producirse.

La histeria aparece, pues, como la más real y la más engañosa de las enfermedades; es real, puesto que surge del movimiento de los espíritus animales; es ilusoria también, puesto que causa síntomas que parecen provocados por una perturbación central, o más bien general; es el desarreglo de la movilidad interna que aparece en la superficie del cuerpo con la apariencia de un síntoma regional. Alcanzado realmente por el movimiento desordenado y excesivo de los espíritus, el órgano imita su propia enfermedad; a partir de un movimiento vicioso en el espacio interior, el órgano finge una perturbación, que aparece en él como propia; de esta manera la histeria «imita casi todas las enfermedades que sufre el género humano, pues en la parte del cuerpo en la cual se encuentre, produce inmediatamente los síntomas propios de esa parte, y si el médico no tiene mucha sagacidad y experiencia, se equivocará fácilmente, y atribuirá a una enfermedad esencial y propia de tal o cual parte los síntomas que dependen “únicamente de la afección histérica”[620]: astucias de un mal que al recorrer el espacio corporal bajo la forma homogénea del movimiento, se manifiesta bajo aspectos distintos; pero aquí, la especie no es lo mismo que la esencia; se trata de una simulación del cuerpo».

Cuanto más fácilmente penetrable sea el espacio interior, más frecuente será la histeria y tendrán mayor multiplicidad sus aspectos; pero si el cuerpo es firme y resistente, si el espacio interior es denso, organizado y sólidamente heterogéneo en sus diferentes regiones, los síntomas de la histeria son raros y sus efectos, simples. ¿No es esto precisamente lo que separa la histeria femenina de la masculina, o si se quiere, la histeria de la hipocondría? En efecto, ni los síntomas, ni siquiera las causas, constituyen el principio de separación de las enfermedades, sino solamente la solidez espacial del cuerpo, o por decirlo de otra manera, la densidad del paisaje interior: «Además del hombre al que podríamos llamar exterior y que está compuesto de partes perceptibles por los sentidos, hay un hombre interior formado por el sistema de los espíritus animales, y que no puede verse sino con los ojos del espíritu. Este último, estrechamente unido a la constitución corporal, es más o menos afectado en su estado, según los principios que forman su máquina hayan recibido más o menos reciedumbre de parte de la naturaleza. Por ello, esta enfermedad ataca más a las mujeres que a los hombres, porque ellas poseen una constitución más delicada, menos firme, y porque llevan una vida más blanda, y están acostumbradas a las voluptuosidades y comodidades de la existencia, y no a sufrir con ella».

Ya, en las líneas de este texto, la densidad espacial tiene un sentido: es también densidad moral; la resistencia de los órganos a la penetración de los espíritus no es, posiblemente, sino lo mismo que la fuerza anímica que hace reinar el orden en los pensamientos y en los deseos. El espacio interior que se ha convertido en algo

permeable y poroso, no es después de todo sino el relajamiento del corazón. Así se explica que muy pocas mujeres acostumbradas a la vida dura y laboriosa se pongan histéricas; en cambio, son muy inclinadas a serlo aquellas que llevan una existencia blanda, ociosa, lujosa y relajada; y lo mismo les sucede cuando alguna pena destruye su valor: «Cuando las mujeres me consultan respecto a cualquier enfermedad de la cual yo no sepa determinar su naturaleza, les pregunto si el mal del cual se quejan las ataca cuando han tenido alguna pena…; si contestan afirmativamente, tengo la seguridad de que su enfermedad es una afección histérica»[621].

He aquí, bajo una nueva fórmula, la antigua idea moral que había hecho de la matriz, desde Hipócrates y Platón, un animal viviente y perpetuamente móvil, y que le había fijado el orden espacial de sus movimientos; esta intuición percibía en la histeria la agitación incontenible de los deseos en aquellos que no tienen la posibilidad de satisfacerlos, ni la fuerza de dominarlos; la imagen del órgano femenino ascendiendo hasta el pecho y la cabeza daba una expresión mítica a un trastorno acaecido en la triple división platónica y en la jerarquía que debía fijar la inmovilidad. En la obra de Sydenham, en la de los discípulos de Descartes, la intuición moral es idéntica; pero el paisaje espacial donde se expresa ha cambiado; el orden vertical y jerárquico de Platón ha sido sustituido por un volumen, cuyo desorden no es exactamente una revolución de lo inferior contra lo superior, sino un torbellino sin ley en un espacio trastornado. El «cuerpo interior» que Sydenham trataba de conocer con los «ojos del espíritu», no es el cuerpo objetivo que se ofrece a la consideración de una observación neutra; es el sitio donde se encuentran cierta manera de imaginar el cuerpo, cierta manera de descifrar sus movimientos internos, y cierta manera de dotarlo de valores morales. El devenir se realiza, y el trabajo se realiza al nivel de esta *percepción ética*. Es en ella donde vienen a curvarse y a indicarse las imágenes, siempre flexibles, de la teoría médica; igualmente a partir de esa percepción, tienden a formularse, y poco a poco a alterarse, los grandes temas morales.

El cuerpo penetrable debe ser, sin embargo, un cuerpo continuo. La dispersión del mal a través de los órganos, no es sino el reverso de un movimiento de propagación que le permite pasar del uno al otro y afectarlos a todos sucesivamente. Si el cuerpo del enfermo hipocondriaco o histérico es un cuerpo poroso, separado de sí mismo, distendido por la invasión del mal, la invasión no puede realizarse sino merced a la existencia de cierta continuidad espacial. El cuerpo en el cual circula la enfermedad debe tener distintas propiedades que el cuerpo en el que aparecen dispersos los síntomas del mal.

Éste es el problema que obsesiona a la medicina del siglo XVIII. Problema que va a hacer de la histeria y de la hipocondría enfermedades del «género nervioso»; es decir, enfermedades *idiopáticas* del agente general de todas las *simpatías*.

La fibra nerviosa está dotada de notables propiedades, que le permiten integrar los

elementos más heterogéneos. ¿No es ya asombroso que los nervios, encargados de transmitir las impresiones más diversas, sean en todas partes y en todos los órganos, de la misma naturaleza? «El nervio cuya dilatación en el fondo del ojo hace posible la percepción de una materia tan sutil como la luz; aquel que en el órgano del oído es sensible a la vibración de los cuerpos sonoros, no difieren nada por naturaleza de aquellos que sirven para captar sensaciones más groseras, como las del tacto, del gusto y el olfato.»[622] Esta identidad de naturaleza, en funciones diferentes, hace posible la comunicación entre los órganos más alejados en el cuerpo, y los menos parecidos desde el punto de vista fisiológico: «Esta homogeneidad en los nervios del animal, junto con las comunicaciones múltiples que conservan juntas…» establece entre los órganos una armonía que a menudo hace partícipes a una o a varias partes de las afecciones de aquellos que se encuentran dañados[623]. Pero lo que es aún más admirable, es que la fibra nerviosa pueda conducir a la vez la incitación del movimiento voluntario y la impresión dejada sobre el órgano de los sentidos. Tissot concibe este funcionamiento en una sola y misma fibra, como la combinación de un movimiento *ondulatorio*, para la incitación voluntaria ("es el movimiento de un fluido guardado en un depósito blando, en una vejiga, por ejemplo, que podríamos apretar, para hacer salir el líquido por un tubo") y un movimiento *corpuscular* para la sensación («es el movimiento de una sucesión de bolas de marfil»). Así, la sensación y el movimiento pueden producirse al mismo tiempo y en el mismo nervio[624]: cualquier tensión o cualquier relajamiento en la fibra alterará a la vez los movimientos y las sensaciones, como podemos observarlo en todas las enfermedades de los nervios[625]. Y sin embargo, a pesar de todas estas cualidades que unifican al sistema nervioso, ¿se pueden explicar con certeza, por la red real de sus fibras, la cohesión de las perturbaciones tan diversas que caracterizan la histeria y la hipocondría? ¿Cómo es posible imaginar la unión entre los síntomas, que de un extremo al otro del cuerpo, revelan la presencia de una afección nerviosa? ¿Cómo explicar y en qué forma unir hechos tan alejados como los que observamos en algunas mujeres «delicadas y sensibles», a las cuales un perfume insidioso, o el relato vivido de un acontecimiento trágico, o inclusive la vista de un combate, les provocan tal impresión que «sufren síncopes o tienen convulsiones»[626]? Buscaríamos en vano: no existe ninguna unión precisa entre los nervios; no existe en principio ninguna vía trazada, sino sólo una acción a distancia, más bien del orden de una solidaridad fisiológica. Lo que sucede es que las diferentes partes del cuerpo poseen una facultad «perfectamente determinada, que puede ser general, la cual se extiende a todas partes del cuerpo, o particular, la cual actúa sobre ciertas partes principalmente»[627]. Esta propiedad, muy diferente «de la facultad, de sentir o de la de moverse», permite a los órganos entrar en correspondencia, sufrir conjuntamente, y reaccionar ante una excitación, aunque ésta sea lejana: es la simpatía. En realidad, Whytt no consigue ni aislar la simpatía del conjunto del sistema nervioso, ni definirla estrictamente en relación con la sensibilidad y con el movimiento. La simpatía no

existe en los órganos sino en la medida en que es allí recibida por intermedio de los nervios; es tanto más notable cuanto más grande es su movilidad[628], y es al mismo tiempo una de las formas de la sensibilidad: «Toda simpatía, todo consenso, supone sentimiento, y en consecuencia no puede lograrse sin la mediación de los nervios, que son los únicos instrumentos por medio de los cuales opera la sensación.» [629] Pero el sistema nervioso no es invocado aquí para explicar la transmisión exacta de un movimiento o de una sensación, sino para justificar, en su conjunto y en su masa, la sensibilidad del cuerpo ante sus propios fenómenos, y este eco de sí mismo, que hace por medio de los volúmenes de su espacio orgánico.

Las enfermedades de los nervios son esencialmente perturbaciones simpáticas; suponen un estado de alerta general del sistema nervioso que hace a cada órgano susceptible de «simpatizar» con cualquier otro. «En semejante estado de sensibilidad del sistema nervioso, las pasiones del alma, las faltas contra el régimen, los rápidos cambios del calor al frío, del peso o de la humedad de la atmósfera, harán nacer fácilmente los síntomas morbíficos; una constitución de este tipo no gozará jamás de una salud firme o constante, sino que, generalmente, sufrirá una sucesión continua de dolores más o menos grandes.» [630] Sin duda, esta sensibilidad exasperada está compensada por zonas de insensibilidad y de sueño; de una manera general, los enfermos histéricos son aquellos que poseen la sensibilidad interna más exquisita; los hipocondriacos, al contrario, la tienen relativamente enmohecida. Las mujeres, sin duda, pertenecen a la primera categoría: ¿no es la matriz, junto con el cerebro, el órgano que posee mayores simpatías en el conjunto del organismo? Es suficiente citar «el vómito que acompaña generalmente a la inflamación de la matriz; las náuseas y el apetito desordenado, que se presentan después de la concepción; la constricción del diafragma y de los músculos del abdomen en la época del parto; el dolor de cabeza, el calor y los dolores de la espalda, los cólicos intestinales que se sienten cuando la regla se aproxima.»[631] Todo el cuerpo femenino está surcado por los caminos oscuros, pero extrañamente directos, de la simpatía; está siempre en una próxima complicidad consigo mismo, y constituye para las simpatías un lugar donde gozan de un privilegio absoluto. Desde un extremo al otro de su espacio orgánico, el cuerpo femenino guarda una eterna posibilidad de histeria. La sensibilidad simpática de su organismo, que vemos en cualquier parte de su cuerpo, condena a la mujer a esas enfermedades de los nervios que se denominan vahídos. «Las mujeres, en las cuales el sistema generalmente posee más movilidad que en los hombres, son más susceptibles de sufrir enfermedades nerviosas, y de manera más considerable.»[632] Whytt asegura haber conocido «a una joven de nervios débiles, a la cual el dolor de muelas le causaba convulsiones e insensibilidad que duraban varias horas y se renovaban, cuando el mal se agudizaba».

Las enfermedades de los nervios son enfermedades de la continuidad corporal. Un cuerpo muy próximo a sí mismo, demasiado íntimo en cada una de sus partes, un espacio orgánico, que ha sido, de alguna manera, extrañamente reducido: he aquí

ahora la tesis más común sobre la histeria y la hipocondría; el acercamiento de un cuerpo a sí mismo toma en la obra de algunos autores la apariencia de una imagen precisa, demasiado precisa: por ejemplo, en la célebre «cornificación del género nervioso», descrita por Pomme. Imágenes parecidas encubren el problema sin suprimirlo, y no impiden que se prosiga trabajando sobre él.

¿Es la simpatía, en el fondo, una propiedad oculta en cada órgano, el sentimiento de que hablaba Cheyne, o una propagación real que acaece a lo largo de un elemento que sirve de intermediario? Y la proximidad patológica que caracteriza a las enfermedades nerviosas, ¿es una exasperación de ese sentimiento, o una movilidad mayor del cuerpo intersticial?

Es un hecho curioso, pero característico sin duda del pensamiento médico del siglo XVIII, el que en la misma época en que los fisiológicos se esfuerzan por aislar, por conocer exactamente las funciones y el papel del sistema nervioso (sensibilidad e irritabilidad; sensación y movimiento), los médicos utilizan confusamente esas nociones en la unidad indistinta de la percepción patológica, articulándolas a partir de un esquema de distinta naturaleza del que ha propuesto la fisiología.

La sensibilidad y el movimiento no están distinguidos. Tissot explica que el niño es más sensible que cualquier otro sujeto, porque en él todo es más ligero y más móvil[633]; la irritabilidad, en el sentido en que Haller la entendía, como una propiedad de la fibra nerviosa, se confunde con la irritación, comprendida ésta como el estado patológico de un órgano víctima de una excitación prolongada. Se admitirá, pues, que las enfermedades nerviosas son estados de irritación unidos a la movilidad excesiva de la fibra.

«Observamos a veces personas en las cuales el movimiento externo más pequeño ocasiona movimientos bastante más considerables que los que produce en las personas sanas; aquéllas no pueden resistir la más pequeña impresión extraña. El menor sonido, la luz más débil, les provoca síntomas extraordinarios.» [634] En este concepto ambiguo, voluntariamente conservado, de la noción de irritación, la medicina de finales del siglo XVIII puede mostrar la continuidad entre la disposición (irritabilidad) y el acontecimiento patológico (irritación); puede igualmente sostener a la vez la tesis de la perturbación de un órgano que resiente, con una singularidad que le es propia, una afección de alcance general (es la sensibilidad propia del órgano lo que asegura esta comunicación a pesar de cualquier discontinuidad), y la idea de una propagación en el organismo de una misma turbación que puede alcanzar cualquiera de sus partes (es la movilidad de la fibra la que asegura esta continuidad, a pesar de las formas diversas que adopta en cada órgano).

Pero si la noción de «fibra irritada» tiene ese papel de confusión concertada, permite por otra parte una distinción decisiva en la patología. Por un lado, los enfermos nerviosos son los más irritables, es decir, los más sensibles: tenuidad de la fibra, delicadeza del organismo, pero también alma impresionable, corazón inquieto,

simpatía demasiado viva para todo aquello que sucede a su alrededor. Esta especie de resonancia universal —a la vez sensación y movilidad— constituye el principal determinante de la enfermedad. Las mujeres que tienen la «fibra frágil», que se dejan llevar por la ociosidad y por los vivos movimientos de su imaginación, sufren más a menudo los males nerviosos que el hombre «más robusto, más seco, más encallecido por el trabajo»[635]. Este exceso de irritación tiene de particular que, por su misma vivacidad, atenúa y en ocasiones termina por extinguir las sensaciones del alma; es como si la sensibilidad del órgano nervioso agotase la capacidad sensitiva del alma, y guardara para su solo provecho la multiplicidad de sensaciones que su extrema movilidad suscita; el sistema nervioso «está entonces en tal estado de irritación y reacción, que es incapaz de transmitir al alma lo que siente; todos sus caracteres están alterados, y el alma ya no los lee.» [636] Así se configura la idea de una sensibilidad que no es sensación, y la de una relación inversa cutre la delicadeza, tanto la del alma como la del cuerpo, y una cierta somnolencia de la sensación que evita a los trastornos nerviosos tener acceso hasta el alma. La inconsciencia del histérico no es sino el reverso de su sensibilidad. Esta relación, que no podía definir la noción de simpatía, ha sido aportada por el concepto de irritabilidad, a pesar de que éste estaba mal elaborado, y seguía siendo confuso en el pensamiento de los patólogos.

Pero, por el mismo hecho descrito anteriormente, la significación moral de las «enfermedades nerviosas» se altera profundamente. Mientras las enfermedades nerviosas estuvieron asociadas a los movimientos orgánicos del cuerpo (incluso por los múltiples y confusos caminos de la simpatía), fueron situadas dentro de una cierta ética del deseo; significaban el desquite de un tosco cuerpo; la enfermedad se originaba en una gran violencia. En adelante, uno se enferma por sentir demasiado; se sufre por una solidaridad excesiva con todos los seres que rodean a uno. Ya no se está forzado por su naturaleza secreta; se es víctima de todo aquello que, en la superficie del mundo, solicita el cuerpo y el alma.

De todo esto se desprende que el enfermo es a la vez más inocente y más culpable. Más inocente, puesto que es arrastrado por toda la irritación del sistema nervioso hacia vina inconsciencia mayor cuando está más enfermo. Pero mucho más culpable, puesto que todo aquello a lo cual está ligado en el mundo, la vida que ha llevado, las afecciones que ha tenido, las pasiones e imaginaciones que tenga, que han sido cultivadas con complacencia, se funden y provocan la irritación de los nervios, lo cual es al mismo tiempo un efecto y un castigo. Toda la vida puede juzgarse a partir del grado de irritación: abuso de las cosas no naturales[637], vida sedentaria en las ciudades, lectura de novelas, espectáculos de teatro[638], celo inmoderado por las ciencias[639], «pasión excesiva por el sexo, o ese hábito criminal, tan reprensible en lo moral como dañoso en lo físico»[640]. La inocencia del enfermo nervioso, que no siente ya ni siquiera la irritación de sus nervios es en el fondo el justo castigo de una profunda culpabilidad: la de haber preferido el mundo sobre la naturaleza: «¡Terrible estado!… Éste es el suplicio de todas las almas afeminadas a

las cuales la inacción ha precipitado a peligrosas voluptuosidades, y que por evitar los trabajos que impone la naturaleza, se han entregado a todos los fantasmas de la opinión… Así son castigados los ricos por el deplorable empleo de su fortuna»[641].

Estamos en la víspera del siglo XIX. La irritabilidad de la fibra tendrá un destino dentro de la fisiología y la patología[642]. Lo que ha dejado por el momento en el dominio de los males nerviosos es, a pesar de todo, algo muy importante.

Por una parte, es la asimilación completa de la histeria y de la hipocondría a las enfermedades mentales. Por la distinción capital entre sensibilidad y sensación, entran en el dominio de la sinrazón, el cual, como hemos visto, estaba caracterizado por el momento esencial del error y el sueño, es decir, por la obcecación. Mientras los vahídos fueron convulsiones o extrañas comunicaciones simpáticas a través del cuerpo, no constituyeron manifestaciones de locura, aunque condujeran al desmayo y a la pérdida de la conciencia. Pero cuando el espíritu no comprende el exceso mismo de su sensibilidad, entonces aparece la locura.

Por otra parte, da a la locura todo un contenido de culpabilidad, de sanción moral, de justo castigo, que no era propio de la experiencia clásica. Dota a la sinrazón con una serie de nuevas valoraciones: en lugar de hacer de la obcecación la condición de posibilidad de todas las manifestaciones de la locura, la describe como *el efecto psicológico de una falla moral*. Y por esta razón pone en duda todo lo que es esencial en la experiencia de la sinrazón. Lo que era obcecación va a convertirse en inconsciencia, lo que era error va a transformarse en falta; y todo lo que dentro de la locura era paradójica afirmación del no-ser, llegará a ser un castigo natural de un mal moral. En pocas palabras, toda la jerarquía vertical, que constituía la estructura de la locura clásica, desde el ciclo de las causas materiales hasta la trascendencia del delirio, va a oscilar y a caer dentro de un dominio que ocuparán conjuntamente, para disputárselo inmediatamente, la psicología y la moral.

La «psiquiatría científica» del siglo XIX ha llegado a ser posible.

Es en estos «males de los nervios» y en estas «histerias», que pronto resultarán irónicas, donde encontrará su origen.

IV. MÉDICOS Y ENFERMOS

EL PENSAMIENTO y la práctica de la medicina no tuvieron, en los siglos XVII y XVIII, la unidad, o al menos la coherencia que les conocemos ahora. El mundo de la curación se organiza según los principios que, en cierta medida, le son particulares y que la teoría médica, el análisis fisiológico, la observación misma de los síntomas no controlan siempre con exactitud. La hospitalización y el internamiento: hemos visto ya cuál era su independencia de la medicina; pero la medicina misma, teoría y terapéutica sólo se comunican con una reciprocidad imperfecta.

En un sentido, el universo terapéutico sigue siendo más sólido, más estable, más aferrado a sus estructuras, menos móvil en sus desarrollos, menos libre para una renovación radical. Y lo que la fisiología ha podido descubrir de nuevos horizontes con Harvey, Descartes y Willis, no ha entrañado en las técnicas de la medicación invenciones de un orden proporcional.

En primer lugar, el mito de la panacea aún no ha desaparecido por completo. Sin embargo, la idea de la universalidad en los efectos de un remedio comienza a cambiar de sentido a fines del siglo XVII. En la querella del antimonio, se afirmaba (o negaba) todavía cierta virtud que pertenecía, por derecho propio, a un cuerpo, y que sería capaz de actuar directamente sobre el mal; en la panacea, es la naturaleza misma la que actúa y borra todo lo que pertenece a la contra-naturaleza. Pero pronto las disputas del antimonio son seguidas por las discusiones sobre el opio, que se utiliza en un gran número de afecciones, especialmente en las «enfermedades de la cabeza». Whytt no tiene suficientes palabras para celebrar sus méritos y su eficacia cuando se le utiliza contra los males de los nervios: debilita «la facultad de sentir propia de los nervios», y en consecuencia disminuye «esos dolores, esos movimientos irregulares, esos espasmos que son ocasionados por una irritación extraordinaria»; es muy útil para todas las agitaciones, todas las convulsiones; se le da, con éxito, contra «la debilidad, la lasitud, y los bostezos ocasionados por las reglas muy abundantes», así como en «el cólico ventoso», la obstrucción de los pulmones, la pituita y «el asma propiamente espasmódica». En resumen, como la sensibilidad simpática es el gran agente de comunicación de las enfermedades en el interior del espacio orgánico, el opio, en la medida en que tiene un primer efecto de insensibilización, es un agente antisimpático, que forma un obstáculo a la propagación del mal a lo largo de las líneas de la sensibilidad nerviosa. Sin duda, esta acción no tarda en embotarse; el nervio vuelve a ser sensible a pesar del opio; entonces el único medio «de obtener algún fruto consiste en aumentar la dosis de tiempo en tiempo»[643]. Puede verse que el opio no debe exactamente su valor universal a una virtud que le perteneciera como fuerza secreta. Su efecto es circunscrito: insensibiliza. Pero siendo su punto de aplicación —el género nervioso— un agente universal de la enfermedad, por esta

mediación anatómica y funcional el opio toma su sentido de panacea. El remedio no es general en sí mismo, sino porque se inserta en las formas más generales del funcionamiento del organismo.

El tema de la panacea en el siglo XVIII es un compromiso, un equilibrio más a menudo buscado que obtenido entre un privilegio de naturaleza que habría tocado en suerte al medicamento y una eficacia que le permitiría intervenir en las funciones más generales del organismo. De ese compromiso, característico del pensamiento médico de la época, es testimonio el libro de Hecquet sobre el opio. El análisis fisiológico es minucioso; la salud está definida allí por el «temperamento justo» de los fluidos y la «flexibilidad del resorte» de los sólidos; «en una palabra, por el juego libre y recíproco de esas dos potencias maestras de la vida». A la inversa, «las causas de las enfermedades se toman de los fluidos o de los sólidos, es decir de los defectos o alteraciones que ocurren a su textura, a su movimiento, etc»[644]. Pero, de hecho, los fluidos carecen de cualidades propias: ¿son demasiado espesos o demasiado líquidos, agitados o estancados o corrompidos? Éstos no son más que efectos de los movimientos de los sólidos, únicos que pueden «arrojarlos de sus depósitos» y «hacerlos rodar en los vasos». El principio motor de la salud y la enfermedad son, pues, «vasos que baten… membranas que oprimen» y esta «virtud de resorte que mueve, que agita, que anima»[645]. Ahora bien, ¿qué es el opio? Un sólido que, bajo el efecto del calor, tiene la propiedad de «desarrollarse casi todo en vapor». Por tanto, hay razón para suponer que está compuesto por un «conjunto de partes espirituosas y aéreas». Esas partes pronto son liberadas en el organismo en cuanto el opio es absorbido por el cuerpo: «El opio, reabsorbido en las entrañas, se convierte en una especie de nube de átomos insensibles que, penetrando súbitamente en la sangre, la atraviesan prontamente para, con ayuda de la linfa, ir a filtrarse en la sustancia cortical del cerebro»[646]. Allí el efecto del opio será triple, conforme a las cualidades físicas de los vapores que libera. Esos vapores, en efecto, están constituidos por espíritus o por «partes ligeras, finas, levigadas, no salinas, perfectamente pulidas como briznas de una pelusa pequeña, ligera e imperceptible, y sin embargo elástica, se insinúan sin perturbación y penetran sin violencia»[647]. En la medida en que son elementos lisos y pulidos, pueden adherirse a la superficie regular de las membranas, sin dejar ningún intersticio «de la misma manera que dos superficies, perfectamente planas, se pegan la una a la otra»; refuerzan así las membranas y las fibras, y además, su flexibilidad, que les hace parecerse a «briznas o laminillas de resorte», afirma el «tono de las membranas» y las hace más elásticas. Finalmente, siendo «partículas aéreas», son capaces de mezclarse íntimamente con el jugo nervioso y de animarlo «rectificándolo» y «corrigiéndolo»[648].

El efecto del opio es total porque la descomposición química a la que está sometido en el organismo lo liga, por esta metamorfosis, a los elementos que determinan la salud en su estado normal y, en sus alteraciones, la enfermedad. Por el largo camino de las transformaciones químicas y las regeneraciones fisiológicas, el

opio toma valor de medicamento universal. Y sin embargo Hecquet no abandona la idea de que el opio cura por una virtud de la naturaleza, que en él ha depositado un secreto que le pone en comunicación directa con las fuentes de la vida. El vínculo del opio con la enfermedad es doble: un vínculo indirecto, mediato y derivado por relación con un encadenamiento de mecanismos diversos, y un vínculo directo, inmediato, anterior a toda causalidad discursiva, un vínculo originario que ha dejado en el opio una esencia, un espíritu —elemento espiritual y espirituoso a la vez— que es el espíritu mismo de la vida: «Esos espíritus que han quedado en el opio» son los «fieles depositarios del espíritu de vida que el Creador les ha imprimido… pues en fin fue a un árbol (el árbol de la vida) al que el Creador confió, por preferencia, un espíritu vivificante que, conservando la salud, debía preservar al hombre de la muerte si hubiera permanecido inocente; y quizás, así mismo, haya confiado a una planta el espíritu que debe devolver la salud al hombre vuelto pecador»[649]. El opio no es *eficaz*, a fin de cuentas, más que en la medida en que, desde el origen, era *bienhechor*. Actúa según una *mecánica natural* y visible, pero porque había recibido un *don secreto de la naturaleza*.

A lo largo de todo el siglo XVIII la idea de la eficacia del medicamento se ceñirá alrededor de ese tema de la naturaleza, pero sin librarse jamás de sus equívocos. El modo de acción del medicamento sigue un desarrollo natural y discursivo; pero al principio de su acción es una proximidad de esencia, una comunicación originaria con la naturaleza, una apertura sobre su Principio[650]. Es en esta ambigüedad como deben comprenderse los privilegios sucesivos acordados durante el siglo XVIII a los medicamentos «naturales», es decir a aquéllos cuyo principio está *escondido* en la naturaleza, pero cuyos resultados son *visibles* para una filosofía de la naturaleza: el aire, el agua, el éter y la electricidad. En cada uno de esos temas terapéuticos sobrevive la idea de la panacea, metamorfoseada como hemos visto, pero obstaculizando siempre la búsqueda del medicamento específico, del efecto localizado en relación directa con el síntoma particular o la causa singular. El mundo de la curación, en el siglo XVIII, sigue estando, en gran parte, en este espacio de la generalidad abstracta. Pero en parte solamente. Al privilegio de la panacea se oponen, siguen oponiéndose desde la Edad Media, los privilegios regionales de las eficacias particulares. Entre el microcosmos de la enfermedad y el macrocosmos de la naturaleza, se traza desde hace tiempo toda una red de líneas, que establece y mantiene un complejo sistema de correspondencia. Idea antigua: no hay en el mundo una forma de enfermedad, un rostro del mal que no pueda borrarse, si se tiene la suerte de encontrar su antídoto que, por cierto, no puede dejar de existir, pero quizás en un cantón de la naturaleza infinitamente remoto. El mal no existe en estado simple. Siempre está ya compensado: «Antaño, la hierba era buena al loco y hostil al verdugo». Bastante pronto, el uso de los vegetales y las sales será reinterpretado en una farmacopea de estilo racionalista, y puesto en una relación discursiva con las perturbaciones del organismo que, supuestamente, debe curar. Hubo, no obstante, en

la época clásica un sector de resistencia: es el dominio de la locura. Durante largo tiempo permanece ésta en comunicación directa con elementos cósmicos que la sabiduría del mundo ha repartido en los secretos de la naturaleza. Y, cosa extraña, la mayor parte de esas antítesis constituidas de la locura no son del orden vegetal, sino del reino humano o bien del reino mineral. Como si los poderes inquietantes de la alienación, que le hacen un lugar aparte entre las formas de la patología, no pudieran ser reducidos más que por los secretos más recónditos de la naturaleza o, al contrario, por las esencias más sutiles que componen la forma visible del hombre. Fenómeno del alma y del cuerpo, estigma propiamente humano, en los límites del pecado, signo de una decadencia, pero salvación, igualmente, de la caída misma, la locura sólo puede ser curada por el hombre y su envoltura mortal de pecador. Pero la imaginación clásica aún no ha expatriado por completo el tema de que la locura se halla ligada a las fuerzas más oscuras, las más nocturnas del mundo y que figura como una subida desde esas profundidades de bajo la tierra en que vigilan deseos y pesadillas. Por lo tanto, está emparentada con las piedras, con las gemas, con todos esos tesoros ambiguos que llevan en su brillo tanto una riqueza como una maldición: sus vivos colores ciernen un fragmento de la noche. El vigor, durante largo tiempo intacto, de esos temas morales e imaginarios explica sin duda por qué, hasta el fondo de la época clásica, se encuentra la presencia de esos medicamentos humanos y minerales y se les aplica obstinadamente a la locura, pese a la mayoría de las concepciones médicas de la época.

En 1638, Juan de Series había traducido aquellas famosas *Obras farmacéuticas* de Juan de Renou en que se dice que «el autor de la naturaleza ha infundido divinamente a cada una de las piedras preciosas alguna virtud particular y admirable que obliga a los reyes y a los príncipes a tachonar con ellas su corona… para servirse de ella garantizándose así de los encantamientos, para curar varias enfermedades y conservar su salud»[651]; el lapislázuli, por ejemplo, «llevado, no sólo fortifica la vista, sino que también mantiene alegre el corazón; estando lavado, prepara y purga el humor melancólico sin ningún peligro». De todas las piedras, la esmeralda es la que contiene los poderes más numerosos y también los más ambivalentes; su virtud mayor es velar sobre la sabiduría y la virtud mismas; según Juan de Renou, puede «no sólo preservar del mal caduco a todos los que la portan en el dedo, montada en oro, sino también fortificar la memoria y resistir a los efectos de la concupiscencia. Pues se cuenta que estando un rey de Hungría en empresas amorosas con su mujer, sintió que una bella esmeralda que llevaba en el dedo se rompía en tres piezas ante su conflicto: tanto así le gusta a esta piedra la castidad»[652]. Este conjunto de creencias no valdría la pena de ser citado, sin duda, si no figurase y de manera muy explícita en las farmacopeas y los tratados de medicina médica de los siglos XVII y XVIII. Sin duda se dejan de lado las prácticas cuyo sentido es demasiado manifiestamente mágico. Lemery, en su *Diccionario de las Drogas*, se niega a prestar crédito a todas las supuestas propiedades de las esmeraldas: «Se pretende que son buenas para la

epilepsia y que apresuran el parto, siendo llevadas como amuleto; pero esas últimas cualidades sólo son imaginarias». Pero si se recusa el amuleto como mediación de la eficacia, se guarda uno bien de despojar a las piedras de sus poderes; se las remplaza por el elemento de la naturaleza en que las virtudes toman el aire de un zumo imperceptible cuyos secretos pueden ser extraídos por quintaesencia; la esmeralda llevada en el dedo carece ya de poderes; pero mézclesela con las sales del estómago, con los humores de la sangre, con los espíritus de los nervios: sus efectos serán ciertos y su virtud natural; «las esmeraldas» —sigue hablando Lemery— «son propias para endulzar los humores demasiado acres, si se las machaca sutilmente y se las toma en la boca»[653].

En la otra extremidad de la naturaleza, también el cuerpo humano es considerado, hasta mediados del siglo XVIII, como uno de los remedios privilegiados de la locura. En la compleja mezcla que forma el organismo, la sabiduría natural sin duda ha ocultado secretos que, sólo ellos, pueden combatir lo que la locura humana ha inventado de desorden y de fantasmal. También allí, tema arcaico del hombre microcosmos en quien vienen a unirse los elementos del mundo, que son al mismo tiempo principio de vida y de salud; Lemery verifica en «todas las partes del hombre, sus excrecencias y sus excrementos», la presencia de cuatro cuerpos esenciales: «aceite y sal volátil mezclados y envueltos en flema y tierra»[654]. Curar al hombre por el hombre es luchar por el mundo contra los desórdenes del mundo, por la sabiduría contra la locura, por la naturaleza contra la antifisis. «Los cabellos del hombre sirven para abatir los vapores, si al quemarlos se les hace oler a los enfermos… La orina del hombre recién expelida… es buena para los vapores histéricos»[655]. Buchoz recomienda la leche de mujer, el alimento natural por excelencia (Buchoz escribe después de Rousseau) para cualquiera de las afecciones nerviosas, y la orina para «todas las formas de enfermedades hipocondriacas»[656]. Pero son las convulsiones, desde el espasmo histérico hasta la epilepsia, las que atraen con mayor obstinación los remedios humanos, sobre todo aquellos que se pueden tomar del cráneo, parte la más preciosa del hombre. Hay en la convulsión una violencia que sólo puede ser combatida por la violencia misma; por ello durante largo tiempo se ha utilizado el cráneo de los ahorcados, muertos por la mano del hombre, y cuyo cadáver no ha sido enterrado en tierra bendita[657]. Lemery cita el frecuente uso de polvo de los huesos del cráneo; pero si le creemos, ese magisterio sólo es de «una cabeza muerta» y privado de virtudes. Mejor será emplear, en su lugar, el cráneo o el cerebro «de un hombre joven recién muerto de muerte violenta»[658]. Así, contra las convulsiones se utilizaba sangre humana aún caliente, teniendo cuidado sin embargo de no abusar de esta terapéutica, cuyo exceso puede provocar la manía[659].

Pero ya estamos aquí, con la determinación de esta imagen de sangre, en otra región de la eficacia terapéutica: la de los valores simbólicos. Fue éste otro obstáculo al ajuste de las farmacopeas a las formas nuevas de la medicina y de la fisiología. Ciertos sistemas puramente simbólicos conservaron su solidez hasta el fin de la época

clásica, transmitiendo, más que recetas, más que secretos técnicos, imágenes y sordos símbolos remisibles a un onirismo inmemorial. La serpiente, causa de la caída, y forma visible de la tentación, enemigo por excelencia de la mujer, es al mismo tiempo para ella, en el mundo de la redención, el remedio más precioso. ¿No era necesario que lo que fue causa de pecado y de muerte se convirtiera en causa de curación y de vida? Y entre todas las serpientes, la más venenosa debe ser la más eficaz contra los valores y las enfermedades de la mujer. «Es a las víboras», escribe Madame de Sévigné, «a las que debo toda la salud de que disfruto… Ellas templan la sangre, ellas la purifican, ellas la refrescan». Y llega a desear verdaderas serpientes, no un remedio en vaso del producto del boticario, sino de la buena víbora de los campos: «Es necesario que sean verdaderas víboras de carne y hueso, y no en polvo; el polvo se calienta a menos que se lo tome en papilla, o en crema cocida, o en alguna otra cosa refrescante. Pedid al señor de Boissy que os mande traer docenas de víboras del Poitou, en una caja, separadas por tres o cuatro, a fin de que estén a su gusto con salvado y musgo. Tómense dos cada mañana; córteseles la cabeza, quíteseles la piel y córteselas en pedazos, y rellénese con ellos el cuerpo de un pollo. Obsérvese eso todo un mes»[660].

Contra los males de los nervios, la imaginación desordenada y los furores del amor, los valores simbólicos multiplican sus esfuerzos. Sólo el ardor puede apagar el ardor, y hacen falta cuerpos vivos, violentos y densos, llevados mil veces a la incandescencia en los hogares más rojos, para saciar los apetitos desmesurados de la locura. En el «Apéndice de las fórmulas» que sigue a su *Tratado de la ninfomanía*, Bienville propone 17 medicaciones contra los ardores del amor; en su mayor parte están tomados de las recetas vegetales tradicionales; pero la decimoquinta nos introduce en una extraña alquimia del contra-amor: hay que tomar «plata viva revivificada de cinabrio», machacarla con dos dracmas de oro, y esto cinco veces sucesivas, luego hacerla calentar sobre cenizas con espíritu de vitriolo, destilarlo todo cinco veces antes de ponerlo al rojo durante cinco horas sobre carbón ardiente. Se la reduce en polvo, y se dan tres granos a la muchacha cuya imaginación esté inflamada por vivas quimeras[661]. Todos esos cuerpos preciosos y violentos, animados secretamente por ardores inmemoriales, enrojecidos tantas veces y llevados hasta la llama de su verdad, ¿cómo no habían de triunfar de los calores pasajeros de un cuerpo humano, de toda esta ebullición oscura de los humores y de los deseos, y ello en virtud de la muy arcaica magia del *similis similibus*? Su verdad de incendio mata este calor sombrío e inconfesable. El texto de Bienville data de 1778.

¿Podemos asombrarnos de encontrar asimismo en la muy seria *Farmacopea* de Lemery esta receta de un electuario de castidad que se recomienda para las enfermedades nerviosas y cuyos significados terapéuticos son portados por los valores simbólicos de un rito? «Tómese alcanfor, regaliz, simientes de viña y de beleño, conserva de flores de nenúfar, y jarabe de nenúfar… Se toman por la mañana dos o tres dracmas, y luego se bebe un vaso de suero de la leche en el que se haya

apagado un hierro enrojecido al fuego.»[662] El deseo y sus fantasmas se apagarán en la calma de un corazón, como esta pieza de metal ardiente se apaga en el más inocente y más infantil de los brebajes. Obstinadamente sobreviven esos esquemas simbólicos en los métodos de curación de la, época clásica. Las reinterpretaciones que de ellos se proponen al estilo de la filosofía natural, los arreglos por los cuales se atenúan sus formas rituales demasiado acentuadas no logran acabar con ellos, y la locura, con todo lo que comporta de poderes inquietantes, de parentescos morales condenables, parece atraer hacia ella y proteger de los esfuerzos de un pensamiento positivo esas medicaciones de eficacia simbólica.

¿Durante cuánto tiempo aún estará encargada el *assa fétida* de reprimir en los cuerpos de los histéricos todo ese mundo de malos deseos, de apetitos prohibidos que, se suponía, habían de subir hasta el techo, hasta el corazón, hasta la cabeza y el cerebro con el cuerpo móvil del propio útero? Represión aún considerada como real por Ettmüller, para quien los olores tienen un poder propio de atracción y de repulsión sobre los órganos móviles del cuerpo humano, represión que se vuelve cada vez más ideal hasta que, en el siglo XVIII, llega a estar fuera de toda mecánica de los movimientos contrarios, esfuerzo sencillo por equilibrar, limitar y finalmente borrar una sensación. Prestándole este significado, Whytt prescribe el *assa fétida*: la violencia desagradable de su olor debe disminuir la irritabilidad de todos los elementos sensibles del tejido nervioso que no sean afectados por ella, y el dolor histérico, localizado sobre todo en los órganos del vientre y del pecho, desaparece al punto: «Al producir una fuerte y súbita impresión sobre los nervios muy sensibles de la nariz, esos remedios no sólo excitan los diversos órganos con los cuales esos nervios tienen alguna simpatía de entrar en acción, sino que también contribuyen a disminuir o a destruir la sensación desagradable que experimenta la parte del cuerpo que, por sus sufrimientos, ha ocasionado desmayo.»[663] Se ha borrado la imagen de un olor cuyos fuertes efluvios rechazan al organismo, en provecho del tema más abstracto de una sensibilidad que se desplaza y se moviliza por regiones aisladas, pero ése no es más que un paso a las interpretaciones especulativas de un esquema simbólico que sigue siendo permanente: el esquema del rechazo de las amenazas de abajo por las instancias superiores.

Todas esas cohesiones simbólicas alrededor de imágenes, de ritos, de antiguos imperativos morales, continúan organizando en parte las medicaciones en curso durante la época clásica, formando nudos de resistencia difíciles de combatir.

Tanto más difícil es acabar con ello cuanto que la mayor parte de la práctica médica no está entre las manos de los propios médicos. A fines del siglo XVIII existe todo un *corpus* técnico de la curación que ni los médicos ni la medicina han dominado jamás, porque pertenece por entero a los empíricos, fieles a sus recetas, a sus cifras y a sus símbolos. Las protestas de los médicos no dejan de crecer hasta el fin de la época clásica; un médico de Lyon publica en 1772 un texto significativo, *La Anarquía Médica*: «La mayor rama de la medicina práctica está en manos de gentes

nacidas fuera del seno del arte; las comadronas, las damas de misericordia, los charlatanes, los magos, los chapuceros, los hospitalarios, los monjes, las religiosas, los droguistas, los herboristas, los cirujanos, los boticarios, tratan mucho más enfermedades y dan muchos más remedios que los médicos.»[664] Esta fragmentación social que separa la teoría y la práctica de la medicina es sensible, sobre todo, para la locura: por una parte, el internamiento hace escapar al alienado del tratamiento de los médicos; y por la otra parte, el loco en libertad, de mejor grado que cualquier otro enfermo, es confiado a los cuidados de un empírico. Cuando durante la segunda mitad del siglo XVIII se abren en Francia y en Inglaterra casas de salud para los alienados, se reconoce que sus cuidados deben ser aplicados por los vigilantes, antes que por los médicos. Habrá que esperar la circular de Doublet en Francia, y la fundación del Retiro en Inglaterra para que la locura sea anexada oficialmente al dominio de la práctica médica. Antes, permanecía ligada, por muchos lados, a un mundo de prácticas extramé-dicas, tan bien recibidas, tan sólidas en su tradición, que se imponen naturalmente a los propios médicos, lo que da este aire paradójico, este estilo tan heterogéneo, a las prescripciones. Las formas de pensamiento, las épocas técnicas, los niveles de elaboración científica se afrontan allí sin producir la impresión de que la contradicción sea considerada nunca como tal.

Y sin embargo, es la época clásica la que ha dado la plenitud de su sentido a la noción de cura.

Idea vieja sin duda, pero que ahora va a tomar toda su dimensión por el hecho de haber sustituido a la panacea. Ésta debía suprimir *toda enfermedad* (es decir, todos los efectos de toda enfermedad posible), en tanto que la cura va a suprimir *toda la enfermedad* (es decir al conjunto de lo que, en la enfermedad, es determinante y determinado). Los momentos de la cura deben articularse, pues, sobre los elementos constitutivos de la enfermedad. Y es que a partir de esta época se empieza a percibir la enfermedad en una unidad natural que prescribe a la medicación su orden lógico y la determina con su propio movimiento. Las etapas de la cura, las fases por las cuales pasa y los momentos que la constituyen deben articularse sobre la naturaleza visible de la enfermedad, abarcar sus contradicciones y perseguir cada una de sus causas. Más aún: debe regularse sobre sus propios efectos, corregirse, compensar progresivamente las etapas por las cuales pasa la curación, de ser necesario contradecirse a sí misma, si así lo exigen la naturaleza de la enfermedad y el efecto provisoriamente producido.

Toda cura es, pues, al mismo tiempo que una práctica, una reflexión espontánea sobre sí mismo y sobre la enfermedad, y sobre la relación que entre ambos establece. El resultado ya no es simple verificación, sino experiencia; y la teoría médica cobra vida en una tentativa. Está a punto de abrirse algo que pronto caerá dentro del dominio clínico.

Dominio en que el nexo constante y recíproco entre teoría y práctica se encuentra duplicado por una inmediata confrontación del médico y del enfermo. Sufrimiento y saber se ajustarán el uno al otro en la unidad de una experiencia concreta. Y ésta exige un lenguaje común, una comunicación, al menos imaginaria, entre médico y enfermo.

Ahora bien, a propósito de las enfermedades nerviosas, las curas en el siglo XVIII han adquirido más modelos variados y se han reforzado como técnica privilegiada de la medicina. Como si, a propósito, se estableciera al fin y de manera particularmente favorecida, este intercambio entre la locura y la medicina que, obstinadamente, rechazaba el internamiento.

En esas curas, pronto consideradas como fantásticas, nacía la posibilidad de una psiquiatría de observación, de un internamiento de índole hospitalaria, y de ese diálogo del loco con el médico que, de Pinel a Leuret, a Charcot y a Freud, tomará vocabularios tan extraños.

Tratemos de restituir alguna de las ideas terapéuticas que han organizado las curas de la locura.

1) *La consolidación*. La locura, incluso en sus formas más agitadas, es un compuesto de debilidades. Si los espíritus están sometidos a movimientos irregulares, es porque no poseen bastante fuerza y peso para seguir su curso natural; si se encuentran tantas veces espasmos y convulsiones en los males de los nervios, se debe a que la fibra es demasiado móvil, o demasiado irritable, o demasiado sensible a las vibraciones: de todas maneras, carece de vigor. Bajo la violencia de la locura, que a veces parece multiplicar la fuerza de los maniacos en proporciones considerables, se esconde siempre una secreta debilidad, una falta esencial de resistencia; los furores del loco verdaderamente no son sino violencia pasiva. Se buscará entonces, pues, un sistema de curar que deberá dar a los espíritus y a las fibras un vigor, pero un vigor apacible, una fuerza que ningún desorden podrá desencadenar, pues desde el principio estará colocada bajo las leyes naturales. Más que la imagen de la vivacidad y el vigor, es la imagen de la robustez la que se impone, dando a la tesis una resistencia nueva, una elasticidad juvenil, pero ya sumisa y domesticada. Es preciso encontrar una fuerza que prevalezca sobre la naturaleza, para reforzar a la misma naturaleza.

Se imaginan remedios «que tomen, por decirlo así, el partido» de los espíritus, y «los ayuden a vencer la causa que los fermenta». Tomar el partido de los espíritus, es luchar contra la vana agitación a la cual están sometidos a su pesar; es permitirles también el escape de todas las fermentaciones químicas que los calientan y los perturban; es, finalmente, darles bastante solidez para resistir los vapores que intentan sofocarlos, hacerlos inertes y arrastrarlos en su remolino. Contra los vapores, se refuerza a los espíritus «con los olores más hediondos»; la sensación desagradable vivifica a los espíritus que se resuelven de alguna manera y se trasladan vigorizados al sitio donde hay que rechazar el asalto; con este fin se usarán «el asa fétida, el aceite

de ámbar, los cueros y las plumas quemadas, todo aquello que pueda dar al alma sentimientos vivos y desagradables».

Contra la fermentación, es preciso dar al paciente teriaca, «el espíritu antiepiléptico de Charras», y sobre todo, la famosa agua de la reina de Hungría[665]; las acideces desaparecen y los espíritus recobran su peso exacto. Finalmente, para instituirlos a su exacta movilidad, Lange recomienda que se someta a los espíritus a sensaciones y a movimientos que son a la vez agradables, medidos y regulares: «Cuando los espíritus animales están separados y desunidos, les hacen falta remedios que calmen su movimiento y que los devuelvan a su situación natural; estos remedios son aquellos objetos que dan al alma un sentimiento de placer dulce y moderado, tales como los olores agradables, los paseos por sitios deliciosos, la presencia de personas que se tratan con gusto, la música.»[666] Esta forma de dulzura, una gravedad conveniente, una vivacidad que esté destinada a proteger el cuerpo, he aquí varios medios para consolidar en el organismo los elementos frágiles que comunican al alma con el cuerpo.

Pero indudablemente no existe mejor procedimiento para robustecer al cuerpo que el empleo de ese elemento, a la vez el más sólido y el más dócil, el más resistente, y el más dúctil para las manos del hombre que sabe forjarlo para alcanzar ciertos fines: el hierro. El hierro posee, en su naturaleza privilegiada, todas esas cualidades que se vuelven contradictorias cuando están aisladas. Nada resiste mejor, nada obedece tan bien; es un producto de la naturaleza, pero está a disposición de todas las técnicas humanas. ¿Cómo podría el hombre ayudar a la naturaleza y darle un exceso de fuerza, si no es por el medio más seguro —es decir, el más próximo a la naturaleza y el más sumiso al hombre— que es la aplicación del hierro? Se cita siempre el ejemplo de Dioscórides, que daba a la inercia del agua virtudes vigorizantes, que le eran extrañas, hundiendo en olla una barra de hierro enrojecido. El ardor del fuego, la movilidad tranquila del agua, la rigidez de un metal que ha sido tratado para convertirlo en algo dúctil: todos estos elementos reunidos conferían al agua poderes de reforzamiento, de vivificación, de consolidación, que podía transmitir al organismo. Pero más aún, el hierro es eficaz, aunque no esté preparado. Sydenham lo prescribe bajo su forma más simple, por la absorción directa de limaduras de hierro[667]. Whytt conoció a un hombre que para curarse de una debilidad de los nervios del estómago, que lo mantenían en un estado permanente de hipocondría, tomaba cada día 230 granos[668]. A todas sus virtudes, el hierro agrega la notable propiedad de transmitirse directamente sin intermediario ni transformación. No es su sustancia la que comunica, sino su fuerza; paradójicamente, él, que es tan resistente, se disipa al punto en el organismo, dejando en éste sus cualidades, desprovistas de herrumbre y sobrantes. Es claro aquí que toda una imaginería del hierro bienhechor gobierna el pensamiento y aún triunfa sobre la observación. Si se experimenta, no es para verificar un encadenamiento positivo, sino para aislar esta comunicación inmediata de sus cualidades. Wright hace absorber sal de Marte a un

perro; una hora más tarde observa que el quilo, si se le mezcla con tintura de nuez gálica, no tiene el color púrpura oscuro que no habría dejado de tomar si el hierro estuviera asimilado. Así, pues, el hierro, sin mezclarse a la digestión, sin pasar por la sangre, sin penetrar sustancialmente en el organismo, fortifica directamente las membranas y las fibras. Más que como un efecto verificado, la consolidación de los espíritus y de los nervios, es entendida más bien como una metáfora operatoria que implica una transferencia de tuerza sin ninguna dinámica discursiva. La fuerza se transmite por contacto, fuera de todo intercambio sustancial y de toda comunicación de movimientos.

2) *La purificación*. Amontonamiento de vísceras, agitación de ideas falsas, fermentación de vapores y de violencias, corrupción de los líquidos y de los espíritus; todas estas manifestaciones de la locura requieren diversas terapéuticas, que pueden unirse en una misma operación de purificación.

Se sueña con una especie de purificación total, que es la más simple, pero también la más imposible de las curaciones. La operación consistiría en sustituir la sangre sobrecargada y llena de humores acres de los melancólicos, por una sangre clara y ligera cuya circulación disiparía el delirio. En 1662, Moritz Hoffmann había sugerido la transfusión sanguínea como remedio de la melancolía. Algunos años más tarde, la idea ha tenido el éxito suficiente para lograr que la Sociedad de Filosofía de Londres proyecte realizar una serie de experiencias en los sujetos encerrados en Bedlam; Alien, el médico encargado de la empresa, se niega[669]. Pero Denis la intenta en uno de sus enfermos que padece de melancolía amorosa; le extrae 10 onzas de sangre, que remplaza por una cantidad ligeramente menor extraída de la arteria femoral de un ternero; al día siguiente, recomienza, pero esta vez se extrae una menor cantidad, algunas onzas. El enfermo se calma; al día siguiente su espíritu se ha esclarecido; y en breve está totalmente curado; «todos los profesores de la escuela de cirugía lo confirmaron»[670]. Sin embargo, la técnica es abandonada rápidamente, a pesar de algunas tentativas posteriores[671].

Se utilizan de preferencia los medicamentos que previenen la corrupción. Sabemos «por una experiencia de más de tres mil años que la mirra y el áloe preservan los cadáveres[672]». ¿No son las alteraciones del cuerpo de la misma naturaleza que las que acompañan a las enfermedades de los humores? Nada será pues más recomendable contra los vahídos que los productos como la mirra o el áloe y, sobre todo, el famoso elixir de Paracelso[673]. Pero es preciso hacer algo más que prevenir las corrupciones; es necesario destruirlas. Por eso existen terapéuticas que se dirigen a la alteración, que buscan desviar las materias corrompidas o disolver las sustancias corruptoras; técnicas de la derivación y técnicas de la detersión.

A las primeras pertenecen todos los métodos propiamente físicos, que tienden a producir en la superficie del cuerpo heridas o llagas, a la vez centros de infección que liberan el organismo y centros de evacuación hacia el mundo exterior. Fallowes explica el mecanismo benefactor de su *Oleum Cephalicum* de la siguiente manera: en

la locura, «unos vapores negros tapan los vasos finísimos por los cuales deberían pasar los espíritus animales»; la sangre, entonces, pierde su dirección; se agolpa en las venas del cerebro, donde permanece inactiva de no ser agitada por un movimiento confuso «que embrolla las ideas». El *Oleum Cephalicum* tiene la ventaja de provocar «pequeñas pústulas sobre la cabeza»; se las unta con el aceite para impedir que se sequen, de tal manera que permanezca abierta la salida «de los vapores negros que se hallan en el cerebro»**[674]**. Pero las quemaduras y cauterizaciones en el cuerpo producen el mismo efecto. Se supone, incluso, que las enfermedades de la piel, como la sarna, el eczema, la viruela, pueden dar fin a un acceso de locura; la corrupción abandona las vísceras y el cerebro, para derramarse sobre la superficie del cuerpo y escapar hacia el exterior. A finales de siglo existirá la costumbre de inocular la sarna, en los casos más persistentes de locura. Doublet, en su *Instruction* de 1785, dirigida a los directores de los hospitales, recomienda que en los casos en que no pueda curarse la manía con sangrías, purgaciones, baños y duchas, se recurra a «los cauterios, sedales, a los abcesos superficiales y a la inoculación de la sarna»**[675]**.

Pero la tarea principal consiste en disolver todas las fermentaciones que, al formarse en el cuerpo, han determinado la locura**[676]**. Para hacerlo, se recurre primeramente a los amargos. La amargura posee todas las ásperas virtudes del agua de mar; purifica al usarse y ejerce su poder de corrosión sobre todo lo que el mal ha podido dejar de inútil, de malsano y de impuro en el cuerpo o en el alma. El café, amargo y vivo, es útil para las «personas gordas cuyos humores espesos circulan penosamente»**[677]**; reseca sin quemar, pues es una propiedad de estas sustancias la de disipar las humedades superfluas sin provocar un calor peligroso; existe en el café un fuego sin llama, una potencia de purificación que no calcina; el café somete al impuro: «aquellos que lo toman saben, por una larga experiencia, que compone el estómago, que consume las humedades superfluas, disipa los vientos y disuelve las flemas intestinales, a las cuales purifica, y, lo que es muy importante, impide a los humos subir a la cabeza, y en consecuencia, mitiga los dolores y las punzadas cuando se sufren éstas por costumbre; finalmente, dota de fuerza, de vigor y de precisión a los espíritus animales, sin dejar una considerable impresión de calor; así acontece incluso en las personas más quemadas, que tienen la costumbre de tomarlo»**[678]**. Amarga, pero también tonificante, es la quinina, la cual es gustosamente recomendada por Whytt a las personas «cuyo género nervioso es muy delicado»; es eficaz en «la debilidad, el desaliento y el abatimiento»; dos años de un tratamiento, que consistía únicamente en usar una tintura de quinina, «discontinuada de tiempo en tiempo, durante un mes o más» fue suficiente para curar a una mujer que sufría una enfermedad nerviosa**[679]**. Para las personas delicadas, es preciso mezclar la quinina «con un amargo gracioso al gusto»; pero si el organismo puede resistir ataques más vivos, lo más recomendable es el vitriolo mezclado con la quinina. 20 o 30 gotas de elixir de vitriolo son un medicamento estupendo**[680]**. Los jabones y los productos jabonosos, naturalmente, poseen también efectos privilegiados en esta empresa de

purificación. «El jabón disuelve casi todo lo que es concreto.»[681] Tissot piensa que se puede consumir el jabón directamente, y que así se calman bastante los males de los nervios; pero con mayor frecuencia se considera suficiente consumir, en ayunas, solas o acompañadas de pan «frutas jabonosas»; es decir cerezas, fresas, grosellas, higos, naranjas, uvas, peras de mantequilla y «otras frutas de esa especie»[682]. Pero existen casos en que la turbación es tan seria, y la obstrucción tan irreductible, que no hay ningún jabón que pueda vencerla[683]. Se utiliza entonces el crémor tártaro soluble. Muzzel fue el primero que tuvo la idea de prescribir el crémor tártaro contra «la manía y la melancolía», y publicó a este respecto varias observaciones que fueron bien acogidas. Whytt las confirma, y enseña al mismo tiempo que el crémor tártaro actúa como detersorio, puesto que es eficaz contra todas las enfermedades provocadas por la obstrucción; «por lo que yo he notado, el crémor tártaro soluble es más útil en las afecciones maniacas o melancólicas originadas por humores dañosos, amasados en las primeras vías, qoie en aquellas que son producidas por un vicio en el cerebro»[684]. Entre los disolventes, Raulin cita la miel, el hollín de las chimeneas, el azafrán oriental, la cochinilla, el polvo de las patas de los cangrejos y el bezoar jovial[685].

Entre los métodos internos de disolución y las técnicas externas de derivación, encontramos una serie de prácticas, de entre las cuales las más frecuentes son las aplicaciones de vinagre. En su calidad de ácido, el vinagre disipa las obstrucciones y destruye los cuerpos en el momento de fermentar. Pero al aplicarse externamente, puede servir como revulsivo, y atraer hacia el exterior los humores y los líquidos nocivos. Es una cosa curiosa, pero característica del pensamiento terapéutico de la época, que no se observen como contradictorias estas dos modalidades de acción. Siendo como es por naturaleza, detersorio y revulsivo, el vinagre actuará, de todas maneras, según esta doble determinación, sin que para ello importe el hecho de que uno de los dos modos de acción no pueda ser analizado de una manera racional y discursiva. El vinagre ejercerá su acción curativa, directamente, sin intermediario y por el simple contacto de dos elementos naturales. Por este motivo se recomienda la fricción, con vinagre, en la cabeza y el cráneo, de preferencia afeitado. La *Gazntle de Médecine* cita el caso de un médico empírico, que había curado «una gran cantidad de locos, con un método muy rápido y muy simple». He aquí en qué consiste su secreto: después de haberlos purificado por arriba y por abajo, hace que hundan los pies y las manos en vinagre[686], y los deja en esta situación hasta que se duermen, o mejor dicho, hasta que despiertan; y en su mayor parte, se encuentran curados al despertar. Es preciso también aplicar sobre la cabeza afeitada del enfermo unas hojas trituradas de *Dipsacus, o* cardos[687].

3) *La inmersión.* Aquí se cruzan dos temas: el de la ablución, con todo lo que la hace similar a los ritos de purificación y de renacimiento; el otro, mucho más fisiológico, de la impregnación, que modifica las cualidades esenciales de los líquidos y de los sólidos. A pesar de su origen distinto, y de la distancia existente entre los dos

niveles de elaboración conceptual, ambos temas forman hasta finales del siglo XVIII una unidad lo bastante coherente para que la oposición sea comprendida como tal. La idea de naturaleza, con sus ambigüedades, les sirve de elemento de cohesión. El agua, el líquido más simple y primitivo, es algo que pertenece al aspecto más puro que existe en la naturaleza; todo lo que el hombre ha podido aportar como dudosas modificaciones a la bondad esencial de la naturaleza, no ha podido alterar el efecto bienhechor del agua. Si la civilización, si la vida en sociedad, si los deseos imaginarios suscitados por la lectura de novelas o por los espectáculos del teatro, han provocado los males nerviosos, el retorno a la limpidez del agua toma el sentido de un ritual de purificación; en esta frescura transparente vuelve a renacer la inocencia. Pero al mismo tiempo, el agua, a la que la naturaleza ha hecho entrar en la composición de todos los cuerpos, restituye a cada uno su propio equilibrio; es un regulador universal fisiológico. Todos estos temas los ha tratado Tissot, discípulo de Rousseau, con una imaginación tanto moral como medicinal: «La naturaleza ha dado a todas las naciones el agua como único brebaje; le ha dado la fuerza necesaria para disolver cualquier alimento; es agradable al paladar. Escoged, pues, una buena agua fría, dulce y ligera; ésta limpia y fortifica las entrañas; los griegos y los romanos la miraban como un remedio universal»[688].

El uso de la inmersión tiene remotos antecedentes en la historia de la locura; los baños en Epidauro son un buen testimonio; es necesario aceptar que las aplicaciones frías de toda clase eran comunes en la antigüedad, puesto que Soran de Éfeso, si creemos a Celio Aureliano, protestaba contra su uso inmoderado[689]. En la Edad Media, cuando se trataba de curar a un maniaco, era tradicional sumergirlo varias veces en el agua, «hasta que hubiera perdido su fuerza y olvidado su furor». Silvio recomienda las impregnaciones en los casos de melancolía y de frenesí[690]. Es, pues, una nueva interpretación del tema, la historia admitida en el siglo XVIII, de un descubrimiento súbito, hecho por Van Helmont, de la utilidad de los baños. Según Memuret, este descubrimiento, que dataría de mediados del siglo XVII, sería el feliz resultado del azar: un demente, sólidamente atado, era transportado sobre una carreta; sin embargo, el loco consiguió deshacerse de sus cadenas, saltó a un lago, intentó nadar y se desmayó; cuando lo rescataron, lo creyeron muerto, pero se recuperó, con sus espíritus súbitamente restablecidos dentro del orden natural, y «vivió mucho tiempo sin volver a ser víctima de la locura». Esta anécdota iluminó a Van Helmont, quien comenzó a sumergir a los alienados en el mar o en el agua dulce; «el único cuidado que se debe tener, es el de sumergir rápidamente y de improviso a los enfermos en el agua y hacerlos que permanezcan allí largo tiempo. No existe nada que nos deba hacer temer por su vida»[691].

Importa poco la exactitud del relato; una cosa es cierta, de lo que se nos ha transcrito bajo una forma anecdótica: a partir del fin del siglo XVII, la curación por medio de baños vuelve a ocupar un lugar importante entre las terapéuticas de la locura. Cuando Doublet redacta su *Instruction*, poco antes de la Revolución,

prescribe, para las cuatro formas patológicas que él reconoce (frenesí, manía, melancolía, imbecilidad), el empleo regular de los baños, agregando para las dos primeras, el uso de duchas frías[692]. Hacía ya mucho tiempo que Cheyne había recomendado a «todos los que tienen necesidad de fortificar su temperamento», establecer baños en su casa, y hacer uso de ellos cada dos, tres o cuatro días; o «si no tienen los medios, sumergirse en un lago, o en algunas aguas vivas, cada vez que puedan hacerlo»[693].

Los privilegios del agua son evidentes para una práctica medicinal dominada por el cuidado de equilibrar los líquidos y los sólidos. El agua tiene poderes de impregnación, que la colocan en primer lugar entre los humectantes, pero también tiene, en la medida en que puede recibir cualidades suplementarias como el frío y el calor, virtudes de constricción, de frescura, de calentamiento, e incluso efectos de consolidación, semejantes a los del hierro. En realidad, el juego de las cualidades es muy débil en la fluida sustancia del agua; como ella, penetra fácilmente en la trama de todos los tejidos, y se impregna fácilmente de todas las influencias cualitativas a las cuales está sometida. Paradójicamente, la universalidad de su empleo en el siglo XVIII, no es debida al reconocimiento general de su efecto y de su modo de acción, sino más bien a la facilidad con que puede usarse eficazmente, aunque se adopten las formas y las modalidades más contradictorias. El agua es el lugar de referencia de todas las teorías terapéuticas posibles, y una fuente inagotable de metáforas operatorias. En este elemento fluido, se hace el intercambio universal de cualidades.

Desde luego, el agua fría refresca. De otra manera, no sería utilizada en el frenesí o en la manía, enfermedad del calor en la cual los espíritus entran en ebullición, los sólidos se distienden, los líquidos se calientan hasta el punto de evaporarse, dejando «seco y friable» el cerebro de estos enfermos, como puede verificarlo a diario la anatomía. Razonablemente, Boissieu cita al agua fría entre los medios esenciales de curas refrescantes; bajo la forma del baño es el primero de los «antiflogísticos», y quita al cuerpo las partículas ígneas que se hallan en exceso; bajo la forma de bebida es un «amortiguador desleído», que disminuye la resistencia de los fluidos ante la acción de los sólidos, y hace por eso que baje, indirectamente, el calor general del cuerpo[694].

Pero se puede decir también que el agua fría calienta, y la caliente, enfría. Ésta es precisamente la tesis que sostiene Darut. Los baños fríos expulsan la sangre que está en la periferia del cuerpo, y la «rechazan con mayor vigor hacia el corazón». Pero siendo el corazón el centro del calor natural, la sangre, al llegar allí, se calienta, pues «el corazón que lucha solo contra las otras partes hace nuevos esfuerzos para expulsar la sangre y vencer la resistencia de los capilares. Esto provoca una gran intensidad de la circulación, la división de la sangre, la fluidez de los humores, la destrucción de las obstrucciones, el aumento de las fuerzas del calor natural, del apetito de las fuerzas digestivas, de la actividad del cuerpo y del espíritu». La paradoja del baño caliente es simétrica: atrae la sangre hacia la periferia, así como los humores, la transpiración, y

todos los líquidos útiles o nocivos. Por efecto del baño caliente, los centros vitales se encuentran desiertos; el corazón funciona más lentamente; y el organismo se enfría. ¿Este hecho no está confirmado por «esos síncopes, esas lipotimias… esa debilidad, esa languidez, esos cansancios, ese poco vigor», que acompañan a quienes hacen uso constante de los baños calientes[695]?

Pero hay algo más aún: es tan rica la polivalencia del agua, tan grande su aptitud para someterse a las cualidades que la acompañan, que llega a perder su eficacia como líquido, para actuar como remedio desecante. El agua puede conjurar la humedad. Reencuentra el viejo principio *similia similibus*, pero en otro sentido, y por intermedio de todo un mecanismo visible. Para algunos, el agua fría deseca, mientras que el calor, por el contrario, preserva a la humedad del agua. El calor, en efecto, dilata los poros, distiende las membranas y permite a la humedad el impregnarlas, por medio de un efecto secundario. El calor abre paso al líquido. Es por eso precisamente por lo que pueden llegar a ser nocivas todas las bebidas calientes, de las que se usa y se abusa en el siglo XVII: relajamiento, humedad general, blandura del organismo: he aquí lo que espera a aquellos que consumen en demasía esas infusiones. Y puesto que ésos son los rasgos característicos del cuerpo femenino, por oposición a la sequedad y a la solidez varoniles[696], el abuso de las bebidas calientes puede conducir a la especie humana a un afeminamiento general. «Se reprocha, con razón, a la mayor parte de los hombres el haberse degenerado, al adoptar la molicie, los hábitos y las inclinaciones de las mujeres; ya no les falta para parecerse a ellas sino el tener la misma constitución corporal. El uso abusivo de los humectantes aceleraría la metamorfosis y haría a los dos sexos muy parecidos, tanto en lo físico como en lo moral. ¡Ay de la especie humana si este prejuicio extendiera su imperio sobre la gente del pueblo! Ya no habría labradores, ni artesanos, ni soldados, porque bien pronto estarían desprovistos de la fuerza y del vigor necesarios para el desempeño de su profesión.»[697] En el agua fría, el frío triunfa sobre todos los poderes de la humedad, porque al cerrar los tejidos, impide toda posibilidad de impregnación: «¿No vemos cómo nuestros vasos, cómo el tejido de nuestra carne se aprieta cuando nos lavamos con agua fría o cuando estamos transidos de frío?»[698] Los baños fríos poseen, pues, la paradójica propiedad de consolidar al organismo, de prevenirlo contra las molicies de la humedad, «de entonar a las partes», como decía Hoffmann, y «de aumentar la fuerza sistólica del corazón y de los vasos»[699].

Pero en otras intuiciones cualitativas, la relación es inversa; ahora es el calor el que nulifica los poderes humectantes del agua, mientras que la frescura los sostiene y renueva sin cesar. Contra las enfermedades nerviosas que son debidas a «un encogimiento del sistema nervioso», y a «la sequedad de las membranas»[700], Pomme no recomienda los baños calientes, cómplices del calor que reina en el cuerpo, sino los baños tibios o fríos, capaces de embeber los tejidos del organismo y de devolverles su flexibilidad. ¿No es éste el método que se practica espontáneamente en América[701]? Y sus efectos, su mismo mecanismo, ¿no son visibles a simple

vista? Durante el desarrollo del tratamiento, en el punto más agudo de la crisis, los enfermos flotan en el agua del baño, debido a que el calor ha rarificado el aire y los líquidos de su cuerpo; pero si permanecen mucho tiempo en el agua, «tres, cuatro, o seis horas dianas», ésta impregna progresivamente las membranas y las fibras, haciendo pesado al cuerpo, y provocando que éste se hunda hasta el fondo[702].

A finales del siglo XVIII, los poderes del agua se agotan por el exceso mismo de sus riquezas cualitativas: fría, puede calentar; caliente, refresca; en vez de humedecer, es capaz aún de solidificar, de petrificar por el frío, o de alimentar un fuego por su propio calor. Todos los valores del bien y del mal se mezclan en ella indiferentemente. Está dotada de todas las complicidades posibles. En el pensamiento médico, constituye una teoría terapéutica dócil y útil que puede emplearse continuamente, y que es empleada por las fisiologías y patologías más diversas. Tiene tantos valores, tantos modos de acción diferente que todo lo puede confirmar e invalidar. Sin duda es esta misma polivalencia, y las discusiones que nacen de ella, las que terminan por neutralizarla. En la época de Pinel, se usa todavía el agua, pero un agua que ha vuelto a ser completamente límpida, un agua a la cual se le han quitado sus cargas cualitativas, y cuyo modo de actuar es simplemente mecánico. La ducha, hasta entonces menos utilizada que los baños y las bebidas, se convierte en la técnica privilegiada. Y, paradójicamente, el agua vuelve a encontrar por ese medio todas las variaciones fisiológicas de la época precedente, y su función simple como elemento de purificación. La única cualidad que se le agrega es la violencia, pues se piensa que debe arrastrar en un flujo irresistible todas las impurezas que constituyen la locura; por su propia fuerza curativa, debe reducir al Individuo a su más simple expresión posible, a su forma de existencia más estrecha y más pura, ofreciéndole así un segundo nacimiento; se trata, explica Pinel, «de destruir hasta las huellas primitivas de las extravagantes ideas de los alienados, lo que no puede suceder sino obliterando esas ideas, por decirlo así, conduciéndolas a un estado próximo a la muerte[703]» De aquí provienen las famosas técnicas utilizadas en asilos como Charentón a finales del siglo XVIII y principios del XIX: la ducha, propiamente dicha («el alienado colocado sobre un diván estaba debajo de un depósito de agua fría que se derramaba directamente sobre su cabeza por medio de un gran tubo»); y los baños por sorpresa («el enfermo descendía por unos corredores a la planta baja, y llegaba a una sala cuadrada, abovedada, en la cual se había construida un estanque; se le arrojaba hacia atrás para precipitarlo al agua»)[704]. Esta violencia prometía el renacimiento de un bautismo.

4) *La regulación del movimiento*. Si es verdad que la locura es una agitación irregular de los espíritus, un movimiento desordenado de las fibras y de las ideas, también es cierto que es obstrucción del cuerpo y del alma, estancamiento de los humores, inmovilización de las fibras cuando adquieren rigidez, fijación de las ideas y de la atención sobre un tema que poco a poco prevalece sobre los otros. Se trata entonces de dar al espíritu y a los espíritus, al cuerpo y al alma, la movilidad que

necesitan para vivir. Es preciso, sin embargo, medir y gobernar la movilidad, evitar que se convierta en una agitación vana de las fibras que no obedecen ya a los estímulos del mundo exterior. La idea que anima a esta teoría terapéutica es la de la restitución de un movimiento ordenado hacia la movilidad moderada del mundo exterior. Puesto que la locura puede ser igual inmovilidad sorda, fijación obstinada, que desorden y agitación, el tratamiento consiste en suscitar en el enfermo un movimiento a la vez regular y real, y en este sentido, que obedezca a las reglas del movimiento del mundo.

Se recuerda con gusto la firme creencia de los antiguos que atribuía efectos saludables a las diferentes maneras de andar y de correr; la marcha simple, hacía al cuerpo a la vez más flexible y más firme; la carrera en línea recta, a una velocidad siempre creciente, repartía mejor los jugos y los humores a través del cuerpo, al mismo tiempo que disminuía la pesadez de los órganos; la carrera que se hace completamente vestido, calienta y suaviza los tejidos y reblandece las fibras demasiado rígidas[705]. Sydenham recomienda sobre todo los paseos a caballo para los casos de melancolía y de hipocondría. «Pero lo mejor que he conocido hista el presente para fortificar y animar la sangre y los espíritus, es pasear a caballo casi todos los días y hacer recorridos un poco largos al aire libre. Este ejercicio, por las sacudidas redobladas que causa a los pulmones, y sobre todo a las vísceras del bajo vientre, desembaraza a la sangre de los humores del excremento que allí reposan, da energía a las fibras, restablece las funciones de los órganos, reanima el calor natural, evacúa por la transpiración o por otro conducto los jugos degenerados, o bien los restablece en su primer estado, disipa las obstrucciones, abre todos los conductos, y finalmente, por el movimiento continuo que provoca en la sangre, la renueva, por así decirlo, y le da un vigor extraordinario.» [706] El balanceo del mar, que es el más regular, el más natural, el más conforme al orden cósmico de todos los movimientos del mundo (ese mismo movimiento que De Lancre juzgaba tan peligroso para el corazón humano, al ofrecerle tantas tentaciones riesgosas, tantos sueños imposibles y jamás satisfechos, esa imagen del mal infinito) es considerado por el siglo XVIII como un regulador privilegiado de la movilidad orgánica. En él habla el propio ritmo de la naturaleza. Gilchrist escribe todo un tratado «*on the use of sea voyages in Medicine*»; Whytt encuentra que es incómodo aplicar este remedio a los sujetos enfermos de melancolía; «es difícil convencer a semejantes enfermos de que emprendan un largo viaje por mar; pero es preciso citar un caso de vahídos hipocondriacos que desaparecieron súbitamente cuando el enfermo, un hombre joven, se vio obligado a viajar en barco durante cuatro o cinco semanas».

El viaje tiene el interés suplementario de actuar directamente sobre el curso de las ideas, o si no directamente, al menos por una vía más recta puesto que no pasa por la sensación. La variedad del paisaje disipa la obstinación del melancólico: viejo remedio usado desde la antigüedad, pero que el siglo XVIII prescribe con una insistencia nueva[707], y con grandes variaciones, que van desde el desplazamiento

real hasta los viajes imaginarios a través de la literatura y el teatro. Le Camus prescribe para «relajar el cerebro» en todos los casos de afecciones vaporosas, «los paseos, los viajes, la equitación, el ejercicio al aire libre, la danza, los espectáculos, las lecturas divertidas, las ocupaciones que pueden hacer olvidar la cara ideal»[708]. El campo, por la dulzura y variedad de sus paisajes, arranca a los melancólicos de su único cuidado «al alejarlos de lo que podría recordarles el origen de sus dolores»[709].

Pero, a la inversa, la agitación de la manía puede ser corregida por los buenos efectos de un movimiento regular. No se trata aquí de volver a poner en movimiento, sino de regular, la agitación, de parar momentáneamente el curso, de fijar la atención. El viaje no será eficaz por las rupturas incesantes de continuidad, sino por la novedad de los objetos que propone y la curiosidad que hace nacer. Debe permitir al espíritu el captar de lo exterior algo que escape a toda regla, y permitirle que se escape de sí mismo en la vibración de su movimiento interior. «Si pueden percibirse personas u objetos que puedan llamar la atención, que aparten las ideas desordenadas y que le hagan fijarse sobre otras cosas, es preciso presentárselas a los maniacos muy a menudo, y es por eso por lo que puede tener grandes ventajas un viaje que interrumpa la continuidad de las viejas ideas y que ofrezca a sus sentidos objetos que le llamen la atención»[710].

Utilizada por los cambios que provoca en la melancolía, o por la regularidad que impone a la manía, la terapéutica por el movimiento esconde la idea de una conquista que realiza el mundo sobre el espíritu del alienado. Es al mismo tiempo un «marcar el paso» y una conversión, puesto que el movimiento prescribe su ritmo, pero constituye, por su novedad o su variedad, un llamado constante al espíritu para que salga de sí mismo y entre en el mundo. Si es verdad que en las técnicas de la inmersión se escondía siempre la memoria ética, casi religiosa, de la ablución y del segundo nacimiento, en los tratamientos por el movimiento, puede reconocerse todavía una teoría moral simétrica, contraria a la primera: volver al mundo, confiar en su sabiduría, tomar el lugar correspondiente dentro del orden general, olvidar por medio de esto la locura, que es el momento de la pura subjetividad. Se ve cómo hasta en el empirismo de los medios de curación vuelven a encontrarse las grandes estructuras que organizaron la experiencia de la locura en la época clásica. Error y falta, la locura es también impureza y soledad; se lia retirado del mundo y de la verdad; pero por lo mismo, es prisionera del mal. Su doble nada consiste en ser la forma visible del no-ser que es el mal, y de proferir, en el vacío, y en la apariencia coloreada, de su delirio, el no-ser del error. Es totalmente *pura*, puesto que no es nada, sino el punto fugaz de una subjetividad a la que se ha sustraído la verdad; y totalmente *impura*, puesto que siendo nada, es el no-ser del mal. La técnica de curación, hasta en sus símbolos físicos más sobrecargados de intensidad imaginaria (consolidación y vuelta a poner en movimiento, por un lado, purificación e inmersión, por el otro), se ordenan secretamente en estas dos tesis fundamentales; se trata a la vez de volver al sujeto a su pureza originaria y de arrancarlo de su pura subjetividad

para iniciarlo en el mundo; aniquilar el no-ser que lo aliena y reabrirlo a la plenitud del mundo exterior, a la sólida verdad del ser.

Las técnicas durarán más que su sentido. Cuando, fuera de la experiencia de la sinrazón, la locura haya recibido un estatuto puramente psicológico y moral, cuando las relaciones del error y de la falta, elementos por medio de los cuales el clasicismo definía la locura, sean abarcados por el solo concepto de culpabilidad, las técnicas permanecerán, pero con una vocación bastante más restringida; no se buscará sino un efecto mecánico o un castigo moral. De esta manera, los métodos de regulación del movimiento degenerarán en la famosa «máquina rotatoria» cuyo mecanismo mostraba Masón Cox a principios del siglo XIX, y cuya eficacia demostraba[711]: un pilar perpendicular está fijado a la vez en el piso y en el techo; se ata el enfermo a una silla o un lecho suspendido de un brazo horizontal que se mueve alrededor del pilar; gracias a «un engranaje poco complicado» se imprime «el grado de velocidad que se desee». Cox cita una observación propia; se trata de un hombre al que la melancolía ha provocado una especie de estupor; «su tinte era negro y plomizo, sus ojos amarillos, su mirada continuamente fija en la tierra, sus miembros parecían inmóviles, su lengua estaba seca y agrietada y su pulso lento». Se le coloca sobre la máquina rotatoria y se le imprime a ésta un movimiento cada vez más rápido. El efecto sobrepasa las esperanzas; se le ha sacudido demasiado; la rigidez melancólica es sustituida por la agitación maniaca. Pero pasado el primer efecto, el enfermo vuelve a su estado inicial. Se modifica entonces el ritmo; se hace girar la máquina rápidamente, pero parándola a intervalos regulares, de una manera brutal. La melancolía desaparece, sin que la rotación haya dado tiempo de provocar la agitación maniaca[712]. Esta «centrifugación» de la melancolía es muy característica del nuevo empleo de las viejas teorías terapéuticas. El movimiento no trata de restituir al enfermo a la verdad del mundo exterior, sino de producir solamente una serie de efectos internos, puramente mecánicos y psicológicos. El tratamiento no tiene como fin alcanzar la presencia de lo verdadero, sino conseguir una norma de funcionamiento. En esta reinterpretación del viejo método, el organismo es puesto en relación consigo mismo y con su propia naturaleza, a diferencia de la versión inicial, en la que debía restituirse la relación del enfermo con el mundo, que era su lazo de unión con el ser y con la verdad; si se agrega a esto que en breve la máquina rotatoria fue utilizada como amenaza y castigo[713], se ve cómo se han estrechado las pesadas significaciones que habían estado presentes en los métodos terapéuticos durante toda la época clásica. Es suficiente reglamentar y castigar valiéndose de los medios utilizados antiguamente para conjurar la falta y para disipar el error de la locura, al restituir el enfermo a la resplandeciente verdad del mundo.

En 1771 escribía Bienville, a propósito de la *ninfomanía*, que existen ocasiones en que puede curarse «limitándose a tratar la imaginación; pero no hay ningún caso, o casi ninguno, en el que sólo los remedios físicos puedan operar una cura radical»[714].

Y Beauchesne, un poco más tarde: «Será en vano emprender la curación de un hombre atacado de locura si no se emplean para curarlo sino los medios físicos… Los remedios materiales no tendrán jamás un éxito completo sin los socorros que el espíritu justo y sano debe proporcionar al espíritu débil y enfermo.»[715]

Estos textos no descubren la necesidad de un tratamiento psicológico; señalan más bien el fin de una época; la diferencia entre los medicamentos físicos y los tratamientos morales no era aún considerada como evidente por el pensamiento médico. La unidad de los símbolos comienza a deshacerse y las técnicas se separan de su significación global. No se les concede sino una eficacia regional (sobre el cuerpo o sobre el alma). El tratamiento cambia de sentido nuevamente; no es ya conducido por la unidad significativa de la enfermedad, agrupado alrededor de sus cualidades mayores; sino que, segmento por segmento, deberá dirigirse a los diversos elementos que la componen; será una continuidad de destrucciones parciales, continuidad en que se yuxtaponen y se agregan el ataque psicológico y la intervención física, pero sin penetrarse jamás.

En realidad, lo que aparece ante nosotros como un principio de tratamiento psicológico, no era tal para los médicos clásicos que lo aplicaban. Desde el Renacimiento, la música había recobrado todas las virtudes terapéuticas que le había conferido la antigüedad. Sus efectos eran notables, principalmente sobre la locura. Schenck curó a un hombre que había «caído en una melancolía profunda» haciéndolo escuchar «unos conciertos de instrumentos musicales que le gustaban particularmente»[716]. Albrecht igualmente curó a un delirante, después de haber probado en vano todos los otros remedios, haciendo cantar, durante uno de sus accesos, «una pequeña canción que despertó al enfermo, le causó placer, lo hizo reír, y disipó para siempre el paroxismo»[717]. Se citan igualmente casos de frenesí curados por la música[718]. Ahora bien, las observaciones no se refieren a una interpretación psicológica. Si la música alivia, es porque actúa sobre todo el ser humano, porque penetra en el cuerpo tan directa y eficazmente como en la propia alma. ¿No conoció Diemerbroek a unos apestados a los que curó la música[719]? Sin duda ya no se admite, como lo hacía aún Porta, que la música, en la realidad material de sus sonidos, llevaba hasta el cuerpo las virtudes secretas escondidas en la sustancia misma de los instrumentos; sin duda ya nadie creía como él que los linfáticos se curan con «un aire vivo tocado por una flauta de tirso», ni que los melancólicos se aliviaban «con un aire dulce tocado por una flauta de eléboro», ni que era preciso servirse «de una flauta hecha de jaramago o de satirión para los impotentes y los hombres fríos»[720]. Pero si la música ya no transporta las virtudes guardadas en las sustancias, es eficaz sobre el cuerpo gracias a las cualidades que le impone. Forma, incluso, la más rigurosa de todas las mecánicas de la cualidad, puesto que en sus orígenes no es otra cosa que movimiento, aunque al llegar al oído se convierte inmediatamente en un efecto cualitativo. El valor terapéutico de la música se debe a que esta transformación se deshace en el cuerpo, donde la cualidad vuelve a

descomponerse en movimientos, donde el agrado de la sensación vuelve a ser lo que siempre había sido, es decir, vibraciones regulares y equilibrio de tensiones. El hombre, como unidad de alma y cuerpo, recorre en sentido inverso el ciclo de la armonía, al descender de lo armonioso a lo armónico. La música se anula en el cuerpo, mas la salud se restablece. Pero hay otro camino aún más directo y eficaz. El hombre no tiene entonces el papel negativo de antiinstrumento, pues reacciona como si él mismo fuera un instrumento: «Si consideramos el cuerpo humano como un conjunto de fibras, excepción hecha de su sensibilidad, de su vida, de su movimiento, se aceptará sin dificultad que la música debe causarle el mismo efecto sobre las fibras, que el que causa sobre los instrumentos próximos»; efecto de resonancia que no tiene necesidad de seguir las vías siempre largas y complejas de la sensación auditiva. El sistema nervioso vibra con la música que está en el aire; las fibras semejan «bailarinas sordas» cuyo movimiento se hace al unísono de una música que no oyen. Y en esta ocasión, es en el propio interior del cuerpo, desde la fibra hasta el alma, donde se hace la recomposición de la música, y es la estructura armónica de la consonancia la que vuelve a conducir el funcionamiento armonioso de las pasiones[721].

El uso mismo de la pasión en la terapéutica de la locura no debe ser entendido como una forma de medicación psicológica. Utilizar la pasión en contra de la demencia no es otra cosa que dirigirse a la unidad del alma y del cuerpo en lo que tiene de más riguroso, y servirse de un acontecimiento para provocar ciertos efectos en el doble sistema, y en la correspondencia inmediata de su significación. Curar la locura por la pasión supone que uno se coloca dentro del simbolismo recíproco del alma y del cuerpo. El miedo, en el siglo XVIII, está considerado como una de las pasiones que más se recomienda suscitar en el loco. Se juzga que es el complemento natural de los constreñimientos que se imponen a los maniáticos y a los furiosos: se piensa incluso en una especie de amaestramiento, en el cual cada acceso de cólera de un maniaco fuera acompañado y compensado inmediatamente por una reacción de miedo: «Es por medio de la fuerza como se triunfa de los furores del maniaco; es oponiendo el miedo a la cólera, como ésta puede ser domada. Si el terror del castigo y de la vergüenza pública se asocia en el espíritu de los accesos de cólera, lo uno no se manifestará sin lo otro; el veneno y el antídoto son inseparables»[722]. El miedo no sólo es eficaz al nivel de los efectos de la enfermedad; actúa sobre la enfermedad misma y llega a hacerla desaparecer. En efecto, tiene la propiedad de fijar el funcionamiento del sistema nervioso, de petrificar de alguna manera las fibras demasiado móviles, de frenar todos los movimientos desordenados; «siendo el miedo una pasión que disminuye la excitación del cerebro, puede consecuentemente calmar sus excesos, y sobre todo la excitación irascible de los maniacos»[723].

Si la pareja antitética del miedo y de la cólera es eficaz contra la irritación maniaca, también puede ser utilizada en sentido inverso en contra de los miedos infundados de los melancólicos, de los hipocondriacos, y de todos aquellos que tienen

un temperamento linfático. Tissot, volviendo a la idea tradicional de que la cólera es una descarga de la bilis, piensa que es útil para disolver las flemas amasadas en el estómago y en la sangre. Al someter a las fibras nerviosas a una tensión más fuerte, la cólera les da más vigor, les restituye la energía perdida, y permite así que se disipe el miedo[724]. El tratamiento pasional reposa sobre una constante metáfora de las cualidades y de los movimientos; ella implica la posibilidad de que las cualidades y los movimientos sean inmediatamente transferibles, de una modalidad propia del cuerpo a una modalidad del alma, e inversamente. Debe utilizarse, dice Scheidenmantel en la obra que consagra a este tratamiento, «cuando la curación exija que el cuerpo sufra cambios idénticos a aquellos que producen esta pasión». En este sentido, el mencionado tratamiento puede ser sustituto universal de cualquiera otra terapéutica de tipo físico; no es sino otra forma de producir el mismo encadenamiento de efectos. Entre un tratamiento por las pasiones, y uno por medio de las recetas de la farmacopea, no hay diferencia de naturaleza, sino una diversidad en la manera de acceder a los mecanismos comunes al cuerpo y al alma. «Es preciso servirse de las pasiones, si el enfermo no puede ser conducido por la razón a hacer lo que sea necesario para el restablecimiento de su salud»[725].

Así pues, no es posible en rigor utilizar como una división válida de la época clásica, o al menos como una diferencia llena de significado, la diferencia, para nosotros muy clara, entre medicaciones físicas y medicaciones psicológicas o morales. La diferencia comenzará a existir, con toda su profundidad, el día en que el miedo no sea ya utilizado como método de fijación del movimiento, sino como castigo; cuando la alegría no signifique la dilatación orgánica, sino la recompensa; cuando la cólera no sea ya más que una respuesta a la humillación concentrada; en resumen, cuando el siglo XIX, al inventar los famosos «métodos morales» haya introducido la locura y su curación dentro del juego de la culpabilidad[726]. La distinción de lo físico y de lo moral no se ha vuelto un concepto práctico de la medicina del espíritu sino en el momento en que la problemática de la locura se desplazó hacia una interrogación del sujeto responsable. El espacio puramente moral, que se delimita entonces, da las medidas exactas de esta interioridad psicológica, donde el hombre moderno busca a la vez su profundidad y su verdad. La terapéutica física tiende a convertirse, en la primera mitad del siglo XIX, en el tratamiento del determinismo inocente, y desde el punto de vista moral, en el tratamiento de la libertad culpable. La psicología, como medio de curación, se organiza de ahora en adelante alrededor del castigo. Antes que tratar de apaciguar, ordena el sufrimiento, en el rigor de una necesidad moral. «No empleéis las consolaciones, pues son inútiles; no recurráis a razones que no persuadan; no seáis tristes con los melancólicos, pues vuestra tristeza aumentará la de ellos; no demostréis alegría, pues se sentirán heridos. Mucha sangre fría, y cuando sea necesario, severidad. Que vuestra razón sea su regla de conducta. Tan sólo la cuerda del dolor vibra en ellos; tened bastante valor para tocarla.»[727]

La heterogeneidad de lo físico y de lo moral en el pensamiento médico no ha surgido de la definición de Descartes, de las sustancias extendida y pensante; después de un siglo y medio de medicina poscartesiana, no se ha llegado a comprender esta separación al nivel de sus problemas y de sus métodos, ni a entender la distinción de las sustancias como una oposición de lo orgánico y de lo psicológico. Cartesiana o anticartesiana, la medicina clásica no ha trasladado al campo de la antropología el dualismo metafísico de Descartes. Y cuando se hace la separación, no es por una renovada fidelidad de las *Meditations*, sino por una característica nueva que se atribuye a la falta. Sólo la práctica de la sanción ha separado en el loco las medicaciones del cuerpo y del alma. Una medicina exclusivamente psicológica no fue posible sino hasta el día en que la locura se encontró alienada en la culpabilidad.

Sin embargo, todo lo dicho podría ser desmentido con traer a colación un aspecto muy importante de la práctica medicinal durante la época clásica. El elemento psicológico, en su pureza, parece haber tenido su lugar en la práctica. ¿Cómo se podría explicar, de otra manera, la importancia que se concede a la exhortación, a la persuasión, al razonamiento, al diálogo que el médico clásico entabla con su paciente, independientemente del tratamiento por medio de remedios del cuerpo? Si no aceptamos la tesis, no podremos explicarnos lo que escribe Sauvages, de acuerdo con todos sus contemporáneos: «Es preciso ser filósofo para poder curar las enfermedades del alma. Si el origen de estas enfermedades consiste en un deseo violento de una cosa que el enfermo considera un bien, es un deber del médico el probarle, con sólidas razones, que aquello que desea con tanto ardor es un bien aparente y un mal real, con el fin de hacerlo volver de su error»**[728]**.

En realidad, este enfoque de la locura es tan psicológico como lo son aquellos de que ya hemos hablado. El lenguaje y las formulaciones morales actúan directamente sobre el cuerpo; y es el mismo Bienville quien muestra en su tratado de la *Nymphomanie* como la aceptación o el rechazo de un principio ético puede modificar directamente el curso de los procesos orgánicos**[729]**. Sin embargo, hay una diferencia de naturaleza entre las técnicas consistentes en la modificación de las cualidades comunes del cuerpo y del alma, y aquellas que procuran atacar la locura por medio de la palabra. En un caso, se trata de una técnica de metáforas, que considera la enfermedad como una alteración de la naturaleza; en el otro, se trata de una técnica del lenguaje que ve a la locura como el debate de la razón consigo misma. Este arte, concebido de la última manera, se desarrolla en un dominio donde la locura es «tratada» —en el sentido preciso de la palabra— en términos de verdad y de error. En resumen, siempre existió, durante la época clásica, una yuxtaposición de dos sistemas técnicos en la terapéutica de la locura. Uno, que reposa sobre una mecánica implícita de las cualidades y que considera la locura como *pasión*; es decir, como algo mixto (movimiento-cualidad), que pertenece tanto al cuerpo como al alma; el otro, que reposa sobre un movimiento discursivo de la razón, que razona consigo misma, y que

entiende la locura como error, como una doble inanidad del lenguaje y de la imagen, por lo mismo que es *delirio*. El ciclo estructural de la pasión y del delirio que constituye la experiencia clásica de la locura reaparece aquí, en el mundo de las técnicas, pero bajo una forma sincopada. Su unidad no se percibe aquí fácilmente.

Lo que puede entreverse inmediatamente, escrito con glandes caracteres, es la dualidad, casi la oposición dentro de la medicina de la locura, de los métodos de supresión de la enfermedad y de las formas de atacar la sinrazón. Éstas pueden resumirse en tres formas esenciales.

1) *El despertar*. Puesto que el delirio es el soñar de las personas que velan, es necesario apartar a los que deliran de ese semisueño, sacarlos de su velar lleno de sueños, entregado a las imágenes, para llevarlos a una vigilia auténtica, donde el sueño desaparece frente a las figuras que se perciben. Este despertar absoluto, que elimina una por una todas las formas de la ilusión, era buscado por Descartes en el principio de sus *Méditations* y lo encontró, paradójicamente, en la misma conciencia del sueño, en la de la conciencia engañada. Pero en los locos, es la medicina la que debe provocar el despertar, transformando la soledad del valor cartesiano al intervenir autoritariamente, como quien vela y está seguro de estar despierto, en la ilusión del que vela en sueños: es un atajo que corta dogmáticamente el largo camino de Descartes. Lo que Descartes descubre al cabo de su resolución y en el *redoblamiento* de una conciencia que no se separa nunca de sí misma y que no se *desdobla*, la medicina lo impone desde el exterior y en la disociación del médico y del enfermo. El médico se halla en la misma relación con el loco que el *cogito* respecto al tiempo del sueño. *Cogito* completamente externo, extraño al mismo razonamiento e incapaz de imponerse a éste si no es bajo la forma de la irrupción.

Esta estructura de irrupción de la vigilia es una de las formas más constantes de la terapéutica de la locura. Toma a veces los aspectos más simples, que son a la vez los más provistos de imágenes, así como los más dotados de poderes inmediatos. Se admite que un tiro de fusil disparado de muy cerca ha curado a una muchacha de convulsiones que había contraído a consecuencia de una pena profunda[730]. Sin ir hasta esta realización imaginaria de los métodos para despertar, las emociones repentinas y vivas obtienen los mismos resultados. Con esta idea ha logrado Boerhaave su famosa curación de los convulsionarios de Harlem. En el hospital de la ciudad se había extendido una epidemia de convulsiones. Los antiespasmódicos, administrados en grandes dosis, no habían producido efecto. Boerhaave ordenó «que se llevaran estufas llenas de carbones ardientes, y que se pusieran al rojo unos ganchos de hierro de una forma peculiar; en seguida, dijo en voz alta que puesto que ninguno de los medios empleados para curar las convulsiones había sido efectivo, él no conocía sino un remedio, que era el de quemar hasta el hueso, con el hierro al rojo un sitio determinado del brazo de la persona, muchacho o muchacha, que tuviera un ataque de la enfermedad convulsiva»[731]. El despertar provocado por la propia prudencia, que se ha abierto paso insistente e imperativamente a través de los paisajes

de la locura, es más lento, pero está más seguro de la verdad que ha encontrado. A esa prudencia, en sus diferentes formas, le pide Willis la curación de los locos. Prudencia pedagógica para los imbéciles a los cuales «un maestro con constancia y devoción puede educar completamente»; debe enseñárseles poco a poco y muy lentamente, lo que se enseña a los niños en las escuelas. Prudencia que toma como modelo las formas más rigurosas y evidentes de la verdad, cuando se trata de curar melancólicos: todo lo que hay de imaginario en su delirio se disipará a la luz de una verdad incontestable; por eso se les recomiendan vivamente «los estudios matemáticos y químicos». Para los otros, es la prudencia de una vida bien ordenada, lo que reducirá su delirio; no hay necesidad de imponerles otra verdad que la de la vida cotidiana; permaneciendo en su domicilio «deben continuar dirigiendo sus negocios, gobernando a su familia, ordenando y cultivando sus propiedades, sus jardines, sus huertas y sus campos». Al contrario, en el caso de los maniacos, es la exactitud del orden social, impuesto desde el exterior y por la fuerza si es necesario, lo que puede reconducirlos progresivamente a la luz de la verdad. «Para eso, el insensato colocado en una casa especial será tratado, tanto por el médico como por los ayudantes prudentes, de manera que siempre se pueda hacerle cumplir con su deber, con su forma de vestir, con sus costumbres, por advertencias, regaños, o penas que se le inflijan inmediatamente»[732].

Poco a poco, durante la época clásica, este despertar autoritario de la locura perderá su sentido original, para limitarse a ser solamente rememoración de la ley moral, retorno al bien, fidelidad a la ley. Lo que Willis entendería aún como regreso a la verdad no será ya enteramente comprendido por Sauvages, que hablará de lucidez en el reconocimiento del bien. «Es así como puede volverse a la razón a aquéllos a los cuales los falsos principios de filosofía moral los habían apartado de ella, con tal de que quieran examinar con nosotros cuáles son los verdaderos bienes, los bienes que debemos preferir»[733]. No es ya tratando de despertar al enfermo como deberá actuar el médico, sino más bien como un moralista. Tissot piensa que una «conciencia pura e irreprochable es un excelente preservativo» contra la locura[734]. Y he aquí lo que dice Pinel, para el cual el despertar a la verdad no tiene ya sentido en la curación, pues no conoce otro método que la obediencia y la ciega sumisión: «Un principio fundamental para curar la manía en un gran número de casos es el de recurrir primeramente a una represión enérgica, seguida por muestras de benevolencia»[735].

2) *La realización teatral*. En apariencia, por lo menos, se trata de una técnica rigurosamente opuesta a la del despertar. En ésta, el delirio y su vivacidad inmediata eran confrontados con el paciente trabajo de la razón. Sea bajo la forma de una lenta pedagogía, sea bajo la forma de una irrupción autoritaria, la razón se imponía por sí misma y por el peso de su propio ser. El no-ser de la locura, la inanidad de su error, tenían que ceder finalmente a la presión de la verdad. En el método que trataremos, la operación terapéutica se realiza por entero en el espacio de la imaginación; se trata de

una complicidad de lo irreal consigo mismo; lo imaginario debe aceptar su propio juego, suscitar voluntariamente nuevas imágenes, delirar en la línea del delirio, y, sin oposición ni confrontación, e incluso sin una dialéctica visible, paradójicamente, curar. La salud debe cercar y vencer a la misma nada donde la enfermedad se ha encerrado. La imaginación «cuando está enferma no puede ser curada sino por efecto de una imaginación muy sana y ejercitada… Es indiferente que la imaginación del enfermo sea curada por el miedo, por una impresión viva y dolorosa sobre los sentidos, o por una ilusión»[736]. La ilusión puede curar lo ilusorio. ¿En qué consiste, pues, ese confuso poder de lo imaginario?

En la misma medida en que está en la esencia de la imagen el hacerse pasar por realidad, es esencial en la realidad, recíprocamente, el poder de imitar a la imagen, de presentarse como si tuviese la misma sustancia y la misma significación que ella. Sin contraste ni ruptura, la percepción puede continuar el sueño llenando sus lagunas, confirmar aquello que tiene de precario, y llevarlo a su cumplimiento. Si la ilusión puede parecer tan verdadera como la percepción, la percepción a su vez puede llegar a ser la verdad visible, irrecusable de la ilusión. Tal es el primer momento de la cura por la «realización teatral»: integrar la irrealidad de la imagen en la verdad perceptiva, sin que aquélla aparente contradecirse, o incluso rechazar la segunda. Lusitanus relata la curación de un melancólico que se creía condenado, ya desde esta vida, a causa de los enormes pecados que había cometido. En la imposibilidad de convencerlo mediante argumentos razonables de que podía salvarse, se acepta su delirio, y se le hace aparecer un ángel vestido de blanco, con una espada en la mano, que tras una severa exhortación le anuncia que sus pecados han sido perdonados[737].

Aun en este ejemplo se ve cómo se elabora el segundo momento. La *realización* en la imagen no es suficiente; es preciso *continuar* el *discurso* delirante, pues en las palabras insensatas del enfermo hay una voz que habla; obedece a su gramática y enuncia un sentido. La gramática y la significación deben ser respetadas de tal manera que la realización del fantasma en la realidad no aparezca como el tránsito de un registro a otro, como una trasposición a un nuevo lenguaje, con un sentido modificado. Debe seguir oyéndose el mismo lenguaje, y aportar solamente al rigor del discurso un elemento deductivo nuevo. Este elemento, sin embargo, no es indiferente; no se trata de proseguir el delirio, sino al continuarlo, de tratar de darle realización. Es preciso llevarlo a un estado de paroxismo y de crisis, donde, sin la intervención de ningún elemento extraño, será confrontado consigo mismo y discutirá con las exigencias de su propia verdad. El discurso real y perceptivo que prolonga el lenguaje delirante de las imágenes debe, pues, sin escapar de las leyes de este último, sin salir de su jurisdicción, ejercer en relación con él una función positiva; lo debe encerrar dentro de aquello que posee de esencial; si lo realiza, bajo el riesgo de confirmarlo, es para dramatizarlo. Se cita el caso de un enfermo que se creía muerto y que se moría realmente, por no comer; «un grupo de personas que artificialmente se habían puesto pálidos y que vestían como muertos, entra en su cuarto, arregla una

mesa, lleva alimentos y se pone a comer y a beber enfrente del lecho. El muerto, hambriento, los mira; ellos se sorprenden de que permanezca en la cama; se le persuade de que los muertos comen por lo menos tanto como los vivos. El enfermo se acomoda muy bien a esta costumbre»[738]. En el interior de un discurso continuo es donde los elementos del delirio entran en contradicción y desencadenan la crisis. La crisis es, de una manera ambigua, a la vez medicinal y teatral; toda una tradición de la medicina occidental, que se remonta a Hipócrates, recupera allí repentinamente, y por algunos años solamente, una de las formas principales de la experiencia teatral. Se ve aparecer el gran tema de una crisis que sería la confrontación del insensato con su propio sentido, de la razón con la sinrazón, de la astucia lúcida del hombre con la obstinación del alienado, una crisis que marca el punto donde la ilusión, vuelta contra sí misma, va a abrirse ante la deslumbrante verdad.

Esta apertura es inminente en la crisis; hasta es ella, con su proximidad inmediata, lo que tiene aquélla de esencial. Pero la apertura no surge de la propia crisis. Para que la crisis sea medicinal y no simplemente dramática, para que no sea el aniquilamiento del hombre, sino pura y simplemente la supresión de la enfermedad, en resumen, para que esta realización dramática del delirio tenga un efecto de purificación cómica, es preciso que un engaño sea introducido en un momento dado[739]. Un engaño, o cuando menos un elemento que altere subrepticiamente el juego autónomo del delirio, y que, sin cesar de confirmarlo, no lo ligue a su propia verdad sin encadenarlo al mismo tiempo a la necesidad de su supresión. El ejemplo más simple de este método es el engaño empleado con los enfermos delirantes que imaginan percibir sobre su cuerpo un objeto, o un animal extraordinario: «Cuando un enfermo cree que en su cuerpo está encerrado un animal viviente, hay que aparentar que se le expulsa. Si está en el vientre, se puede producir el efecto deseado, con un purgante que lo sacuda vivamente, arrojando al animal en el bacín sin que él enfermo se dé cuenta.»[740] La puesta en escena realiza el objeto del delirio, pero no puede hacerlo sin exteriorizarlo, y si da al enfermo una confirmación perceptiva de su ilusión, también lo libera forzosamente. La reconstrucción artificiosa del delirio constituye el espacio real en el cual el enfermo recobra su libertad.

Pero en ocasiones, no hay necesidad siquiera de este distanciamiento. Es en el interior de la semi-percepción del delirio donde viene a alojarse, mediante un engaño, un elemento perceptivo, al principio silencioso, pero cuya afirmación progresiva pondrá en duda a todo el sistema. Es en sí mismo, y en la percepción que confirma su delirio donde el enfermo percibe su realidad liberadora. Trallion relata cómo disipó un médico el delirio de un melancólico que imaginaba no tener cabeza, y que sentía en su lugar una especie de vacío; el médico, aceptando el delirio, y de acuerdo con la petición del enfermo, trata de tapar el agujero, y le coloca sobre la cabeza una gran bola de plomo. Muy pronto, la molestia resultante del peso se convierte rápidamente en algo doloroso, y convence al enfermo de que tenía cabeza[741]. Finalmente, el engaño y su función de reducción cómica puede presentarse con la complicidad del

médico, pero sin otra intervención directa de su parte, por el juego espontáneo del organismo del enfermo. En el caso anteriormente citado del melancólico que moría realmente por no querer comer porque se creía muerto, la realización teatral de un festín de muertos lo incita a comer; esta alimentación lo restaura, “el consumir los guisos lo hace más apacible”, y al desaparecer la perturbación orgánica, el delirio que era indisociablemente tanto su causa como su efecto, no dejará de desaparecer[742]. Así la muerte real que iba a resultar de la muerte imaginaria es eliminada de la realidad, por la sola realización de la muerte irreal. El intercambio del no-ser consigo mismo se logra en este juego sabio: el no-ser del delirio se ha trasladado al ser de la enfermedad, y la ha suprimido, por el solo hecho de que ha sido expulsado del delirio por la representación dramática. La realización del no-ser del delirio en el ser llega a suprimirlo, incluso como no-ser; esto acontece por el mecanismo puro de su contradicción interna, mecanismo que es a la vez juego de palabras y juego de ilusión, juego del lenguaje y de la imagen; el delirio, en efecto, es suprimido en tanto que no-ser, puesto que se transforma en ser percibido; pero como el ser del delirio consiste en no-ser, es suprimido en tanto que delirio. Y su confirmación dentro de la fantasía teatral lo restituye a una verdad que, al retenerlo cautivo dentro de lo real, lo expulsa de la misma realidad, y lo hace desaparecer en el discurso sin delirio de la razón.

Tenemos allí como una minuciosa puesta en obra, irónica y médica a la vez, del *esse est percipi*; su sentido filosófico se encuentra seguido al pie de la letra, y al mismo tiempo utilizado en dirección contraria a su impulso natural; ha subido a contracorriente de su significado. En efecto, a partir del momento en que el delirio penetra en el campo del *percipi*, se remite, a pesar suyo, al ser, es decir, entra en contradicción con su ser propio que es el *non-esse*. El juego teatral y terapéutico al que entonces se juega consiste en poner en continuidad, en el desarrollo del delirio mismo, las exigencias de *su ser* con las leyes del *ser* (es el momento de la invención teatral, de la puesta en escena de la ilusión cómica); después, consiste en promover, entre éstas y aquéllas, la tensión y la contradicción que ya se encuentran allí inscritas pero que pronto dejan de ser silenciosas (es éste el momento del drama); finalmente, consiste en descubrir, poniéndola bajo una luz cruel, esta verdad que en las leyes del ser del delirio son tan sólo apetitos y deseos de la ilusión, exigencias del no-ser; y en consecuencia, el *percipi* que la insertaba en el ser la condenaba ya secretamente a su ruina (es la comedia, es el desenlace). Desenlace en el sentido estricto de que el ser y el no-ser son liberados el uno y otro de su confusión en la casi-realidad del delirio, y devueltos a la pobreza de aquello que son. Puede verse la curiosa analogía de estructura, en la época clásica, entre los diversos modos de liberación; tienen el mismo equilibrio y el mismo movimiento en el artificio de las técnicas médicas, y en los juegos serios de la ilusión teatral.

Puede comprenderse por qué la locura como tal ha desaparecido del teatro a fines del siglo XVII para no reaparecer casi antes de los últimos años del siglo siguiente: el

teatro de la locura era efectivamente realizado en la práctica médica; su reducción cómica era del orden de la curación cotidiana.

3) *El retorno a lo inmediato*. Puesto que la locura es ilusión, la curación de la locura, si es cierto que puede lograrse por medio del teatro, también puede realizarse, y aún más directamente, por la supresión del teatro. Confiar directamente la locura y su mundo vano a la plenitud de una naturaleza que no se engaña porque su inmediatez no conoce el no-ser, es a la vez entregar a la locura a su propia verdad (puesto que la locura, como enfermedad, no es, después de todo, más que un ser de la naturaleza) y a su más próxima contradicción (puesto que el delirio como apariencia sin contenido es incluso el contrario de la riqueza a menudo secreta e invisible de la naturaleza). Así, ésta aparece como la razón de la sinrazón, en un doble sentido, pues en ella se encuentran las causas de lo irrazonable y está oculto el principio de su supresión. Es preciso hacer notar, sin embargo, que estos temas no están presentes desde el principio de la época clásica. Aunque están ordenados dentro de la misma experiencia de la sinrazón, son una continuación de las tesis de la realización teatral; y su aparición indica el momento en que la interrogación sobre el ser y el engaño comienza a desaparecer para dejar sitio a una problemática de la naturaleza. Los juegos de la ilusión teatral pierden su sentido, y las técnicas artificiosas de la realización imaginaria son sustituidas por el arte, sencillo y confiado, de una reducción natural. Esto último debe entenderse en un sentido ambiguo, pues se trata tanto de una reducción por la naturaleza como de una reducción a la naturaleza.

El retorno a lo inmediato es la terapéutica por excelencia, puesto que es el absoluto rechazo de la terapéutica; cura en la medida en que es olvido de todos los cuidados. Es en la pasividad del hombre con respecto a sí mismo, y en el silencio que impone a su arte y a sus artificios, donde la naturaleza despliega una actividad que es exactamente lo recíproco del renunciamiento. Pues si la vemos de más cerca, esa pasividad del hombre es actividad real; cuando el hombre se confía al medicamento, escapa de la ley del trabajo que la misma naturaleza le impone; se hunde en el mundo del artificio y de la contranatura, en un mundo del que forma parte la locura, la cual es una de sus manifestaciones; es olvidando la enfermedad, y tomando nuevamente su lugar dentro de la actividad de los seres naturales, como el hombre llega a curarse, por medio de una aparente pasividad que no es, en el fondo, sino una industriosa fidelidad, Bernardino de Saint-Pierre explica de la manera siguiente cómo se libró de un «mal extraño», el cual, «como a Edipo, le hacía ver dos soles». La medicina le había ofrecido su auxilio y le había enseñado que «su mal radicaba en los nervios». En vano se aplicó los medicamentos más apreciados; se dio cuenta, en breve, de que los mismos médicos morían por causa de sus remedios: «Es a Jean-Jacques Rousseau a quien debo el haber recuperado la salud. Yo había leído, en sus escritos inmortales, entre otras verdades naturales, que el hombre está hecho para trabajar, no para meditar. Hasta entonces había ejercitado mi alma y dejado en reposo mi cuerpo; cambié de régimen; ejercité el cuerpo y di reposo al alma. Renuncié a la mayor parte

de los libros; puse los ojos sobre las obras de la naturaleza, que hablaban a mis sentidos con un lenguaje que ni el tiempo ni las naciones pueden alterar. Mi historia y mis periódicos fueron las hierbas del campo y de las praderas; no eran ya mis pensamientos los que en forma penosa se dirigían a ella, como ocurre dentro del sistema de los hombres, sino que eran sus pensamientos los que venían a mí bajo mil formas agradables»[743].

A pesar de las formulaciones propuestas por algunos discípulos de Rousseau, ese retorno a lo inmediato no es absoluto ni sencillo. Sucede que la locura, aunque sea provocada, alimentada por todo aquello que hay de más artificial dentro de la sociedad, aparece, en sus formas violentas, como la expresión salvaje de los deseos humanos más primitivos. La locura en la época clásica proviene, como lo hemos visto, de las amenazas de la bestialidad dominada por la depredación y el instinto homicida. Confiar la locura a la naturaleza sería abandonarla, a través de un trastrocamiento incontrolable, a esa rabia de la contranatura. La curación de la locura supone, pues, un regreso a lo que es inmediato no para el deseo, sino para la imaginación; es un retorno que expulsa de la vida del hombre y de sus placeres todo aquello que es irreal, artificial e imaginario. Las terapéuticas que parten de la inmersión reflexiva en lo inmediato suponen secretamente la mediación de una sabiduría, que divide a la naturaleza, y que coloca de un lado lo que es propio de la violencia, y del otro lo que es propio de la verdad. Es la misma diferencia que existe entre el *salvaje* y el *labrador*. «Los salvajes… viven más bien la existencia de un animal carnicero que la de un ser razonable»; la vida del labrador, al contrario, «es más feliz, en realidad, que la del hombre de mundo». Del lado del salvaje, el deseo inmediato, sin disciplina, sin constreñimiento, sin moralidad real; del lado del labrador, el placer sin mediación, es decir, sin solicitaciones vanas, sin excitación ni realización imaginaria. Lo que en la naturaleza y sus virtudes inmediatas cura la locura es el placer, un placer que por un lado hace vano el deseo, que ni siquiera necesita reprimirlo, puesto que ofrece al hombre, por adelantado, una satisfacción plena, y por el otro lado hace irrisoria a la imaginación, puesto que aporta espontáneamente la feliz presencia de la realidad. «Los placeres participan del orden eterno de las cosas; existen invariablemente; para formarlos, son precisas ciertas condiciones…; estas condiciones no son arbitrarias; la naturaleza las ha trazado; la imaginación no puede crearlas y el hombre más apasionado por los placeres no podrá aumentar los suyos sino renunciando a todos aquellos que no llevan la huella de la naturaleza.» [744] El mundo inmediato del labrador es, pues, un mundo dotado de sabiduría y mesura, y que es capaz de curar la locura en la medida en que hace inútil el deseo y los movimientos de la pasión que éste suscita, y en la medida en que reduce también, junto con la imaginación, todas las posibilidades del delirio. Lo que Tissot entiende por «placer» es esta curación inmediata, liberada a la vez de la pasión y del lenguaje, es decir, de las dos grandes formas de la experiencia humana que dan origen a la sinrazón.

Y posiblemente la naturaleza, como forma concreta de lo inmediato, posea otro poder fundamental para curar la locura, ya que puede liberar al hombre de su libertad. En la naturaleza (por lo menos en esa que es medida por la doble exclusión de la violencia, del deseo, y de la irrealidad de lo fantástico), el hombre sin duda está liberado de las obligaciones sociales (de aquellas que lo fuerzan «a calcular y a hacer el balance de sus placeres imaginarios, y que llevan ese nombre sin ser tales») y del movimiento incontrolable de las pasiones. Pero por el hecho mismo del retorno a la naturaleza, es poseído lentamente, y como desde el interior mismo de su vida, por el sistema de las obligaciones naturales. La presión de las necesidades más sanas, el ritmo de los días y de las estaciones, la necesidad sin violencia de alimentarse y abrigarse, obligan al desorden de los locos a transformarse en una regular observancia. Lo que la imaginación inventa como demasiado lejano es olvidado junto con todo aquello que tiene de demasiado urgente el placer. En la dulzura del placer que no constriñe, el hombre encuentra su lazo de unión con la sabiduría de la naturaleza, y su fidelidad hacia ella, que tiene forma de libertad, disipa a la sinrazón, la cual yuxtapone paradójicamente el extremo determinismo de la pasión con la extrema fantasía de la imagen. Así, se sueña, en medio de estos paisajes donde se mezclan la ética y la medicina, en una liberación de la locura: liberación en la que no hay que ver, en principio, el descubrimiento hecho por la filantropía de la humanidad de los locos, sino simplemente como el deseo de colocar a la locura bajo el suave constreñimiento de la naturaleza.

La vieja aldea de Gheel que, desde el fin de la Edad Media, daba testimonio de la relación, ahora olvidada, que existió entre el confinamiento de los locos y la exclusión de los leprosos, recibe también en los últimos años del siglo XVIII una brusca reinterpretación. Todo aquello que en ese pueblo marcaba la separación violenta, patética, del mundo de los hombres y del mundo de los locos, se convierte en el depósito de los valores idílicos de la unidad que se ha vuelto a encontrar entre la sinrazón y la naturaleza. Este pueblo significaba antiguamente que los locos estaban encerrados y el hombre razonable protegido de ellos; pero ahora es una manifestación de que el loco se ha liberado y, en esta libertad que lo coloca en consonancia con las leyes de la naturaleza, vuelve a ajustarse con el hombre razonable. En Gheel, según el cuadro que describe Jouy «las cuatro quintas partes de la población son locos, pero locos en toda la extensión del término, y gozan sin inconvenientes de la misma libertad que los otros ciudadanos… Alimentos sanos, aire puro, un sistema de libertad, tal es el régimen prescrito, al cual la mayor parte de ellos le debe, al término de un año, su curación»[745]. Sin que nada haya cambiado realmente en las instituciones, el sentido de la exclusión y el confinamiento empieza a alterarse: toma lentamente valores positivos, y el espacio neutro, vacío, nocturno, en el cual se restituía antiguamente la sinrazón a su nada, comienza a poblarse de una naturaleza ante la cual la locura liberada se somete. El confinamiento, como separación de la razón y de la sinrazón, no ha sido suprimido: pero en el interior mismo de su

designio, el espacio que ocupa deja actuar a los poderes naturales, que constriñen aún más a la locura, que son más propios para someterla en su esencia que todo el viejo sistema limitativo y represivo. Es preciso liberar a la locura de este sistema para que en el espacio del confinamiento, cargado ahora de efectividad positiva, sea libre para deshacerse de su salvaje libertad, y para acoger las exigencias de la naturaleza que son para ella, a la vez, ley y verdad. En tanto que ley, la naturaleza constriñe y limita la violencia del placer; en tanto que verdad, reduce la contranatura y todos los fantasmas de la imaginación.

Pinel describe así esta naturaleza, a propósito del hospital de Zaragoza: allí se establece «una especie de contrapeso a los extravíos del espíritu por medio del atractivo y del encanto que inspira el cultivo de los campos, por el instinto natural que lleva al hombre a fecundar la tierra y proveer así a sus necesidades por medio de los frutos de su industria. Desde la mañana se les ve separarse con alegría por las diversas partes de un vasto cercado dependiente del hospicio, repartirse con una especie de emulación los trabajos propios de la estación, cultivar el trigo candeal, las legumbres, las plantas de los huertos, ocuparse por turno en la cosecha, la trilla, la vendimia, la recolección de aceitunas, y en volver a encontrar por la noche, en un asilo solitario, la calma y un sueño tranquilo. Una experiencia constante ha enseñado a las autoridades del asilo que ése es el medio más seguro y eficaz para recobrar la razón»[746]. Bajo las imágenes convencionales encontramos un sentido riguroso. El retorno a lo inmediato no posee eficacia contra la sinrazón sino en la medida en que se trata de una inmediatez preparada y dividida por ella misma; una inmediatez donde la violencia es aislada de la verdad, el salvajismo apartado de la libertad, donde la naturaleza deja de poder reconocerse en las figuras fantásticas de la contranatura. En resumen, una inmediatez donde la naturaleza es mediatizada por la moral. En un espacio así preparado, la locura no podrá nunca hablar el lenguaje de la sinrazón, con todo aquello que trasciende los fenómenos naturales de la enfermedad. Estará por completo dentro de la patología. Esta transformación ha sido acogida por las épocas posteriores como una adquisición positiva, como el advenimiento, si no de la verdad, por lo menos de la posibilidad del conocimiento de la verdad; pero ante la historia debe aparecer como lo que realmente ha sido: es decir, como la reducción de la experiencia clásica de la sinrazón a una percepción estrictamente moral de la locura, que será el núcleo secreto de todas las concepciones que el siglo XIX hará valer como científicas, positivas y experimentales.

Esta metamorfosis que se realiza en la segunda mitad del siglo XVIII se ha deslizado inicialmente en las técnicas de la curación. Pero rápidamente se ha manifestado a la luz del día, ganando el espíritu de los reformadores y guiando la gran reorganización de la experiencia de la locura en los últimos años del siglo. Poco después escribe Pinel: «¡Cuán importante es, en la prevención de la hipocondría, la melancolía o la manía, seguir las leyes inmutables de la moral!»[747].

Es inútil tratar de distinguir las terapéuticas físicas y las medicaciones psicológicas en la época clásica; por la simple razón de que la psicología no existe. Cuando se prescribe la absorción de amargos, por ejemplo, no se trata de remedios físicos, puesto que va a limpiarse tanto el alma como el cuerpo; cuando se prescribe a un melancólico la vida sencilla de los labradores, o cuando se representa la comedia de su delirio, no se trata de intervenciones psicológicas, puesto que el movimiento de los espíritus en los nervios y la densidad de los humores constituyen el principal interés del tratamiento. Pero en un caso, se trata de un arte de *la transformación de las cualidades*, de una técnica en la cual la esencia de la locura es considerada como naturaleza y como enfermedad; en el otro, se trata de un arte discursivo y *de la restitución de la verdad*, donde la locura significa sinrazón.

Cuando esté disociada, en años posteriores, esta gran experiencia de la sinrazón, cuya unidad es característica de la época clásica, cuando la locura, confinada por completo en una institución moral, no sea más que enfermedad, entonces la distinción que acabamos de establecer tomará otro sentido; lo que era enfermedad dependerá de lo orgánico; y lo que pertenecía a la sinrazón, a la trascendencia de su discurso, será colocado dentro de la psicología. Así es precisamente como nace la psicología, no como verdad sobre la locura, sino como señal de que la locura está ahora desunida de su verdad que era la sinrazón, y que ya no es sino un fenómeno a la deriva, *insignificante*, que flota en la superficie indefinida de la naturaleza. Enigma sin otra verdad que la que puede reducirlo.

Por eso es preciso hacer justicia a Freud. Entre los 5 *psicoanálisis* y la cuidadosa investigación de los *Medicamentos psicológicos*, hay algo más que un *descubrimiento*: hay allí la violencia soberana de un *retorno*. Janet enumeraba los elementos de una separación, hacía el inventario, anexaba aquí y allá, acaso conquistaba. Freud volvía a tomar a la locura al nivel de su *lenguaje*, y reconstruía uno de los elementos esenciales de una experiencia acallada por el positivismo; no agregaba a la lista de los tratamientos psicológicos sobre la locura nada importante; restituía al pensamiento médico la posibilidad de un diálogo con la sinrazón. No nos asombremos de que el más «psicológico» de los medicamentos haya encontrado tan pronto su camino, y haya sido confirmado orgánicamente. No se trata de psicología lo qué se trata en el psicoanálisis, sino precisamente de una experiencia de la sinrazón que la psicología del mundo moderno tuvo por objeto ocultar.

TERCERA PARTE

INTRODUCCION

Para ellos, yo era el manicomio entero.

«UNA TARDE, estaba yo allí, mirando mucho, hablando poco, escuchando lo menos que podía, cuando fui abordado por uno de los personajes más raros de ese país, al cual Dios ha dotado de bastantes extravagantes. Era un compuesto de altivez, bajeza, buen sentido y sinrazón».

En el momento en que la duda lo enfrentaba a grandes riesgos, Descartes tomaba conciencia de que no podía estar loco —aunque reconoció aún durante mucho tiempo que todas las potencias del mal y hasta un genio maligno rondaban alrededor de su pensamiento—; pero en tanto que filósofo, y teniendo el propósito resuelto de emprender el camino de la duda, él no podía ser «uno de esos insensatos». El Sobrino de Rameau sabe bien —y es lo que lo hace obstinarse en sus huidizas certidumbres— que está loco. «Antes de comenzar, exhala un profundo suspiro y se lleva las dos manos a la frente; en seguida, vuelve a adoptar un aire tranquilo y me dice: vos sabéis que soy un ignorante, un loco, un impertinente y un perezoso»[748].

Esta conciencia de estar loco es aún bien frágil. No es la conciencia cerrada, secreta y soberana de comunicar los profundos poderes de la sinrazón; el Sobrino de Rameau es una conciencia abierta a todos los vientos y transparente a la mirada de los demás. Está loco porque se le dice que lo está y se le trata como tal: «Han querido que fuera ridículo, y yo me he hecho así.» [749] La sinrazón, en él, es totalmente de superficie, sin otra profundidad que la de la opinión, sometida a lo que tiene de menos libre; y denunciada por lo que hay de más precario en la razón. La sinrazón está, entera, al nivel de la fútil locura de los hombres. Quizá no sea otra cosa que ese espejismo.

¿Cuál es, pues, la significación de esta existencia irrazonable que encarna el Sobrino de Rameau, de una manera aún secreta para sus contemporáneos, pero decisiva para nuestra mirada retrospectiva?

Es una existencia que se hunde muy profundamente en el tiempo, que recoge antiquísimas figuras, entre otras, un perfil de bufonería que recuerda la Edad Media, anunciando también las formas más modernas de la sinrazón, las que son contemporáneas de Nerval, de Nietzsche y de Antonin Artaud. Interrogar al Sobrino de Rameau en la paradoja de su existencia tan conspicua y sin embargo inadvertida en el siglo XVIII es colocarse ligeramente en retraso por relación a la crónica de la evolución; pero al mismo tiempo es permitirse percibir, en su forma general, las grandes estructuras de la sinrazón, las que permanecen dormidas en la cultura occidental, un poco por debajo del tiempo de los historiadores. Y quizás *El sobrino*

de Rameau nos enseñará, apresuradamente, por las figuras rebotantes de sus contradicciones, lo que ha habido de más esencial en los trastornos que han renovado la experiencia de la sinrazón en la época clásica. Hay que interrogarlo como un compendioso paradigma de la historia. Y puesto que, durante el brillo de un instante, diseña la gran línea quebrada que va de la Nave de los Locos a las últimas palabras de Nietzsche y quizás hasta las vociferaciones de Artaud, tratemos de saber lo que oculta ese personaje, cómo se han afrontado en el texto de Diderot la razón, la locura y la sinrazón, qué nuevos vínculos se han anudado entre ellos. La historia que tenemos que describir en esta última parte cabe en el interior del espacio abierto por la palabra del Sobrino; pero, evidentemente, estará lejos de cubrirla por completo. Último personaje en quien se aunan locura y sinrazón, el Sobrino de Rameau es aquel en quien el momento de la separación está igualmente prefigurado. En los capítulos que siguen trataremos de seguir el movimiento de esta separación, en sus primeros fenómenos antropológicos. Pero solamente en los últimos textos de Nietzsche o de Artaud tomará, para la cultura occidental, sus significados filosóficos y trágicos.

Así pues, el personaje del loco hace su reaparición en el Sobrino de Rameau. Una reaparición en forma de bufonería. Como el bufón de la Edad Media, vive en medio de las formas de la razón, un poco al margen sin duda puesto que él no es como los otros, pero integrado porque está allí como una cosa, a disposición de las gentes razonables, propiedad que se muestra y se transmite. Se le posee como a un objeto. Pero, al punto, él mismo denuncia el equívoco de esta posesión. Pues si, para la razón, es objeto de apropiación, es porque para ella es objeto de necesidad. Necesidad que toca el contenido mismo y el sentido de su existencia; sin el loco, la razón se vería privada de su realidad, sería monotonía vacía, aburrimiento de sí misma, animal desierto que presentaría su propia contradicción: «Ahora que no me tienen ya, ¿qué hacen? ¡Se aburren como perros…!»[750] Pero una razón que sólo es ella misma en la posesión de la locura deja de poder definirse por la identidad inmediata consigo misma, y se enajena en esta pertenencia: «Quien fuera sabio no tendría ningún loco; por tanto quien tiene un loco no es sabio; si no es sabio, está loco; y quizás, será el rey, quizá de ser rey sería el loco de su loco.» [751] La sinrazón se convierte en razón de la razón, en la medida misma en que la razón sólo la reconoce en el modo de tenerla.

Lo que no era más que bufonería en el personaje *irrisorio* del huésped importuno, revela, a la postre, un inminente *poder de irrisión*. La aventura del Sobrino de Rameau relata la necesaria inestabilidad y la inversión irónica de toda forma de juicio que denuncia la sinrazón como exterior e inesencial. La sinrazón remonta poco a poco lo que la condena, imponiéndole una especie de servidumbre retrógrada; pues una sabiduría que cree instaurar con la locura una pura relación de juicio y de definición —«aquél es *un* loco»— para empezar ha establecido un nexo de posesión y de oscura pertenencia: «aquél es *mi* loco», en la medida en que yo soy lo bastante

razonable para reconocer su locura, y en que este reconocimiento es la marca, el signo y como el emblema de mi razón. La razón no puede dar fe de locura sin comprometerse ella misma en las relaciones del poseer. La sinrazón no está *fuera* de la razón, sino, justamente, en ella, investida, poseída por ella y cosificada; es, para la razón, lo que hay de más interior y también de más transparente, de más abierto. En tanto que la sabiduría y la verdad siempre son alejadas indefinidamente por la razón, la locura no es, nunca, más que aquello que la razón puede poseer de sí misma. «Durante largo tiempo hubo el loco del rey… en ningún momento ha habido, con título, el sabio del rey.»[752]

Entonces, el triunfo de la locura se anuncia nuevamente en un doble retorno: reflujo de la sinrazón hacia la razón que sólo asegura su certidumbre en la posesión de la locura; regreso hacia una experiencia en que una y otra se implican indefinidamente. «Sería estar loco de otro modo, el no estar loco…». Y sin embargo esta implicación es de un estilo totalmente distinto de aquel que amenazaba a la razón occidental a fines de la Edad Media y a todo lo largo del Renacimiento. No designa ya esas regiones oscuras e inaccesibles que se transcribían para lo imaginario en la mezcla fantástica de los mundos en el último punto del tiempo; revela la irreparable fragilidad de las relaciones de pertenencia, la caída inmediata de la razón en el poseer en que busca su ser: *la razón se enajena en el movimiento mismo en que toma posesión de la sinrazón*.

En estas pocas páginas de Diderot, las relaciones de la razón y de la sinrazón toman un aspecto enteramente nuevo. El destino de la locura en el mundo nuevo se encuentra allí extrañamente prefigurado, y ya casi comprometido. A partir de allí, una línea recta traza este improbable camino, que de un tirón va hasta Antonin Artaud.

A primera vista, nos gustaría situar al Sobrino de Rameau en el viejo parentesco de los locos y de los bufones, y restituirle todos los poderes de ironía con que estaban cargados. ¿No desempeña, en el estallido de la verdad, el papel de operador distraído, que durante tanto tiempo había sido el suyo en el teatro, y que el clasicismo había olvidado profundamente? ¿No llega frecuentemente a la verdad cintilando en la estela de su impertinencia? Esos locos «rompen esa fastidiosa uniformidad que han introducido en nuestra educación, nuestras convenciones de sociedad, nuestras buenas maneras de conducta. Si uno aparece en una compañía, es un grano de levadura que fermenta y que devuelve a cada uno una parte de su individualidad natural. Sacude, agita y hace aprobar o censurar, hace salir la verdad, hace conocer a las gentes de bien, y desenmascara a los pillos»[753].

Pero si la locura se encarga así de encaminar la verdad a través del mundo, ya no es porque su ceguera comunique con lo esencial mediante extraños poderes, sino tan sólo porque ella es ciega; su poder sólo está hecho de error: «Si decimos alguna cosa bien, es como los locos o filósofos, por azar.» [754] Lo que quiere decir, sin duda, que el azar es el único nexo necesario entre la verdad y el error, el único camino de

paradójica certidumbre; y en esta medida la locura, como exaltación de ese azar —azar ni querido ni buscado, sino entregado a sí mismo— aparece como la verdad de la verdad, y, asimismo, como error manifiesto; pues el error manifiesto lo es, a plena luz del día, este ser que es, y este no ser que hace de ella un error. Y es allí donde la locura toma, para el mundo moderno, un nuevo sentido.

Por un lado la sinrazón es lo que hay más inmediatamente próximo al ser, lo más enraizado en él: todo lo que puede sacrificar o abolir de sabiduría, de verdad y de razón, hace puro y más apremiante al ser que ella manifiesta. Todo retardo, toda retirada de ese ser, toda mediación misma le son insoportables: «Prefiero ser, y aun ser un impertinente razonador, que no ser»[755].

El Sobrino de Rameau tiene hambre y lo dice. Lo que hay de voraz y de desvergonzado en el Sobrino de Rameau, todo lo que puede renacer en él de cinismo, no es una hipocresía que se decide a entregar su secreto; pues su secreto, justamente, es no poder ser hipócrita; el Sobrino de Rameau no es el otro lado de Tartufo; tan sólo manifiesta esta inmediata presión del ser en la sinrazón, la imposibilidad de la mediación[756]. Pero al mismo tiempo, la sinrazón queda librada al no ser de la ilusión, y se agota en la noche. Si se reduce, por el interés, a lo que hay de más inmediato en el ser, socava igualmente lo que hay de más lejano, de más frágil, de menos consistente en la apariencia. Es, al mismo tiempo, la urgencia del ser y la pantomima del no ser, la necesidad inmediata y el indefinido reflejo del espejo. «Lo peor es la postura en que nos tiene la necesidad; el hombre menesteroso no camina como cualquier otro, salta, se arrastra, se retuerce, repta; pasa la vida tomando y ejecutando posiciones.» [757] Rigor de necesidad e imitación burlesca de lo inútil, la sinrazón es, de un solo movimiento, este egoísmo sin recurso ni separación y esta fascinación por lo que hay de más exterior en lo inesencial. El Sobrino de Rameau es esta simultaneidad misma, esta extravagancia excesiva, en una voluntad sistemática de delirio hasta el grado de efectuarse en plena experiencia, y como experiencia total del mundo: «A fe mía, lo que vos llamáis la pantomima de los piojosos es la gran palanca de la Tierra.» [758] Ser uno mismo ese ruido, esta música, este espectáculo, esta comedia, realizarse como cosa y como cosa ilusoria, ser por ello no solamente cosa, sino vado y nada, ser el vacío absoluto de esta absoluta plenitud por la cual queda uno fascinado del exterior, ser, finalmente, el vértigo de esa nada y de ese ser en su círculo voluble, y serlo, a la vez, hasta el aniquilamiento total de una conciencia esclava y hasta la suprema glorificación de una conciencia soberana: tal es sin duda el sentido del Sobrino de Rameau, que proferido a mediados del siglo XVIII, y mucho antes de ser totalmente escuchada la palabra de Descartes, es una lección bastante más anticartesiana que todo Locke, todo Voltaire o todo Hume.

El Sobrino de Rameau, en su realidad humana, en esta frágil vida que no se escapa del anonimato más que por un nombre que no es el suyo —sombra de una sombra—, es, más acá y más allá de toda verdad, el delirio, realizado como existencia, del ser y del no-ser de lo real. Cuando se piensa, en cambio, que el

proyecto de Descartes consistía en soportar la duda de manera provisional hasta la aparición de lo verdadero en la realidad de la idea evidente, puede verse bien que el no-cartesianismo del pensamiento moderno, en lo que puede tener de decisivo, no comienza con una discusión sobre las ideas innatas o la acusación del argumento ontológico, sino, en cambio, en ese texto del *Sobrino de Rameau*, en esta existencia que él designa en una inversión que sólo podía ser entendida en la época de Hólderlin y de Hegel. Lo que allí se encuentra en duda es aquello de que se trata en la *Paradoja sobre el comediante*; y es, asimismo, la otra vertiente: ya no aquello que, de la realidad, debe ser promovido en el no-ser de la comedia por un corazón frío y una inteligencia lúcida; sino aquello que del no-ser de la existencia puede efectuarse en la vana plenitud de la apariencia, y esto por intermedio del delirio llegado a la punta extrema de la conciencia. Ya no es necesario atravesar valerosamente, después de Descartes, todas las incertidumbres del delirio, del sueño, de las ilusiones; ya no es necesario sobreponerse por una vez a los peligros de la sinrazón; desde el fondo mismo de la sinrazón es posible interrogarse sobre la razón; y nuevamente se encuentra abierta la posibilidad de re-captar la esencia del mundo en el torbellino de un delirio que totaliza, en una ilusión equivalente a la verdad, al ser y al no-ser de lo real.

En el corazón de la locura, el delirio toma un nuevo sentido. Hasta entonces, se definía completamente en el espacio del error: ilusión, creencia falsa, opinión mal fundada, pero obstinadamente sostenida, envolvía todo lo que un pensamiento puede producir cuando ya no está colocado en el dominio de la verdad. Ahora, el delirio es el lugar de un enfrentamiento perpetuo e instantáneo, el de la necesidad y el de la fascinación, de la soledad del ser y del cintilamiento de la apariencia, de la plenitud inmediata y del no-ser de la ilusión. Nada está liberado de su viejo parentesco con el sueño; pero su parecido ha cambiado; el delirio ya no es la manifestación de lo que hay de más subjetivo en el sueño; no es el deslizamiento hacia aquello que Heráclito llamaba ya el ίδιος χόσμος. Si aún está emparentado con el sueño es por todo aquello que, en el sueño, es juego de la apariencia luminosa y de la sorda realidad, insistencia de las necesidades y servidumbre de las fascinaciones, por todo lo que en él es diálogo e idioma del día y de la luz. Sueño y delirio ya no se comunican en la noche de la ceguera, sino en esta claridad donde lo que hay de más inmediato en el ser afronta lo que hay de más indefinidamente reflejo en los espejismos de la apariencia. Es esa tragedia que delirio y sueño recubren y manifiestan al mismo tiempo en la retórica ininterrumpida de su ironía. Confrontación trágica de la necesidad y de la ilusión sobre un modo onírico, que anuncia a Freud y a Nietzsche, el delirio del Sobrino de Rameau es al mismo tiempo la repetición irónica del mundo, su reconstitución destructora sobre el teatro de la ilusión: «… gritando, cantando, moviéndose como un azogado, representando él solo los bailarines, las bailarinas, los cantores, las cantantes, toda una orquesta, todo un teatro lírico, dividiéndose en veinte

papeles diferentes, sonriendo, deteniéndose con el aire de un energúmeno, echando lumbre por los ojos, espuma por la boca… él lloraba, gritaba, suspiraba, contemplaba, enternecido, tranquilo o furioso; era una mujer que se desmaya de dolor, era un desgraciado entregado a toda su desesperación, un templo que se eleva, pájaros que se callan al sol poniente… Era la noche con sus tinieblas, era la sombra y el silencio»[759].

La sinrazón no se encuentra como presencia furtiva del otro mundo, sino aquí mismo en la trascendencia naciente de todo acto de expresión, desde la fuente del idioma, en ese momento a la vez inicial y terminal en que el hombre se hace exterior a sí mismo, recibiendo en su ebriedad lo que hay de más interior en el mundo. La sinrazón ya no lleva esos rostros extraños en que la Edad Media gustaba de reconocerla, sino la máscara imperceptible de lo familiar y de lo idéntico. La sinrazón es al mismo tiempo el mundo mismo y el mismo mundo, separado de él sólo por la delgada superficie de la pantomima; sus poderes no son ya de desplazamiento; ya no tiene el don de hacer surgir lo que es radicalmente extraño, sino de hacer girar al mundo en el círculo del mismo.

Pero en ese vértigo en que la verdad del mundo no se mantiene más que en el interior de un vacío absoluto, el hombre encuentra también la irónica perversión de su propia verdad, en el momento en que pasa de los sueños de la interioridad a las formas del intercambio. La sinrazón toma entonces la figura de otro genio malo, ya no aquel que exilia al hombre de la verdad del mundo, sino de aquel que al mismo tiempo mistifica y demistifica, encanta hasta el extremo desencanto esta verdad de sí mismo que el hombre ha confiado a sus manos, a su rostro, a su palabra, un genio malo que ya no opera cuando el hombre quiere acceder a la verdad, sino cuando quiere restituir al mundo una verdad que es la suya propia y que, proyectada en la ebriedad de sensible en que se pierde, finalmente permanece «inmóvil, estúpido, asombrado»[760]. Ya no es en la *percepción* donde está alojada la posibilidad del genio malo, es en la *expresión*; y es el colmo de la ironía, el hombre entregado al ridículo de lo inmediato y de lo sensible, enajenado en ellos, por esta mediación que es él mismo.

La risa del Sobrino de Rameau prefigura y reduce todo el movimiento de la antropología del siglo XIX; en todo el pensamiento post-hegeliano, el hombre irá de la certidumbre a la verdad por el trabajo del espíritu y de la razón; pero desde hace ya bastante tiempo Diderot había dicho que el hombre es incesantemente enviado de la razón a la verdad no verdadera de lo inmediato, y esto por una mediación sin trabajo, una mediación siempre operada ya desde el fondo del tiempo. Esta mediación sin paciencia y que es, al mismo tiempo, distancia extrema y absoluta promiscuidad, enteramente negativa porque sólo tiene fuerza subversiva, pero totalmente positiva porque está fascinada en lo que suprime, es el delirio de la sinrazón, el enigmático rostro en el cual reconocemos la locura. En su empeño por restituir, por la expresión, la ebriedad sensible del mundo, el juego apremiante de la necesidad y de la

apariencia, el delirio sigue irónicamente solo: el sufrimiento del hambre sigue siendo insondable dolor.

Habiendo quedado a medias en la sombra, esta experiencia de la sinrazón se ha mantenido sordamente desde el Sobrino de Rameau hasta Raymond Roussel y Antonin Artaud. Pero si se trata de manifestar su continuidad, hay que liberarla de las nociones patológicas con que se la ha recubierto. El retorno a lo inmediato en las últimas poesías de Hólderlin, la sacralización de lo sensible en Nerval sólo puede ofrecer un sentido alterado y superficial si se trata de comprenderlos a partir de una concepción positivista de la locura: su sentido verdadero hay que pedirlo a ese momento de la sinrazón en el cual se encuentran colocados; pues es del centro mismo de esta experiencia de la sinrazón que es su condición concreta de posibilidad a partir del cual se pueden comprender los dos movimientos de conversión poética y de evolución psicológica: no están ligados el uno al otro por una relación de causa a efecto; no se desarrollan sobre el modo complementario, ni a la inversa. Reposan ambos sobre el mismo fondo, el de una sinrazón sumergida y cuya experiencia, en el Sobrino de Rameau, ya nos ha mostrado que comportaba al mismo tiempo la embriaguez de lo sensible, la fascinación en lo inmediato y la dolorosa ironía en que se anuncia la soledad del delirio. Ello no se debe a la naturaleza de la locura sino a la esencia de la sinrazón. Si esta esencia ha podido pasar inadvertida, no es sólo porque está oculta, sino porque se pierde en todo lo que puede sacarla a la luz. Pues —y es éste quizás uno de los rasgos fundamentales de nuestra cultura— no es posible mantenerse de manera decisiva e indefinidamente resuelta en esta distancia de la sinrazón. Debe ser olvidada y abolida, tanto como medida en el vértigo de lo sensible y la reclusión de locura. A su vez, Van Gogh y Nietzsche han sido testigos de ello. Fascinados por el delirio de lo real, de la apariencia cintilante, del tiempo abolido y absolutamente encontrado en la justicia de la luz, confiscados por la inamovible solidez de la apariencia más frágil, por ello mismo han sido rigurosamente excluidos, y recluidos en el interior de un dolor que no tenía cambio y que figuraba, no sólo para los demás, sino para ellos mismos, en su verdad que había vuelto a ser inmediata certidumbre, la locura. El momento del *Ja-sagen* en el brillo de lo sensible es la retirada misma a la sombra de la locura.

Pero para nosotros esos dos momentos son distintos y distantes como la poesía y el silencio, el día y la noche, la realización del idioma en la manifestación, y su pérdida en lo infinito del delirio. Para nosotros, además, el enfrentamiento de la sinrazón en su temible unidad se ha vuelto imposible. Este dominio irrepartible designado por la ironía del *Sobrino de Rameau*, ha sido necesario que el siglo XIX, en su espíritu de seriedad, lo desgarre y trace, entre lo que era inseparable, la frontera abstracta de lo patológico. A mediados del siglo XVIII esta unidad había sido bruscamente iluminada por un relámpago; pero ha sido necesario más de medio siglo para que alguien se atreva de nuevo a fijar allí su mirada: después de Hölderlin,

Nerval, Nietzsche, Van Gogh, Raymond Roussel, Artaud se han arriesgado allí, hasta la tragedia, es decir, hasta la enajenación de esta experiencia de la sinrazón en la renuncia de la locura. Y cada una de esas existencias, cada una de esas palabras que son esas existencias, repite, en la insistencia del tiempo, esta misma pregunta que concierne sin duda a la esencia misma del mundo moderno: ¿Por qué no es posible mantenerse en la diferencia de la sinrazón? ¿Por qué es necesario que se separe siempre de sí misma, fascinada en el delirio de lo sensible, y recluida en el retiro de la locura? ¿Cómo ha sido posible que se haya privado hasta ese punto de lenguaje? ¿Cuál es, pues, ese poder que petrifica a quienes lo han contemplado de frente una vez, y que condena a la *locura* a todos aquellos que han intentado la prueba de la *sinrazón*?

I. EL GRAN MIEDO

EL SIGLO XVIII no podía entender exactamente el sentido de *El Sobrino de Rameau*. Y sin embargo, algo ha ocurrido en la misma época en que el libro fue escrito, que prometía un cambio decisivo. Cosa curiosa: esa sinrazón que había sido apartada en el distante confinamiento, reaparece cargada de nuevos peligros, como dotada de otro poder para provocar duda. Pero lo que el siglo XVIII percibe en ella primeramente no es la interrogación secreta, sino solamente la renegación de la sociedad: el vestido desgarrado, la arrogancia en harapos, una insolencia que se soporta, y cuyos poderes inquietantes se acallan por medio de una indulgencia divertida. El siglo XVIII no hubiera podido reconocerse en el Sobrino de Rameau, pero estaba completamente presente en el yo que le sirve de interlocutor y que lo «presenta», por decir así, divirtiéndose no sin reticencia y con una sorda inquietud: pues es la primera vez, desde el Gran Encierro, que el loco vuelve a ser un personaje social; es la primera vez que se vuelve a entrar en conversación con él, y que nuevamente se le interroga. La sinrazón reaparece como tipo, lo que no es mucho; pero reaparece de cualquier manera, y lentamente vuelve a ocupar su lugar en la familiaridad del paisaje social. Diez años antes de la Revolución, volverá Mercier a encontrarla allí, sin mayor extrañeza: «Entrad en otro café; un hombre os dice al oído con un tono tranquilo y reposado: vos no podríais imaginar, señor, la ingratitud del gobierno para conmigo y cómo es ciego ante sus propios intereses. Desde hace treinta años estoy encerrado en mi gabinete, meditando, reflexionando, calculando; he imaginado un proyecto para pagar todas las deudas del Estado; en seguida, otro para enriquecer al rey y asegurarle una renta de 400 millones; otro a continuación para derrotar para siempre a Inglaterra, cuyo solo nombre me indigna… Mientras me dedicaba por completo a estas vastas operaciones que requieren toda la aplicación del genio, me distraía de las miserias domésticas, y por ello algunos acreedores vigilantes me han tenido en prisión durante tres años… Pero, señor, ved para lo que sirve el patriotismo, para morir como un desconocido, martirizado por la propia patria.» [761] A cierta distancia, estos personajes forman un círculo alrededor del Sobrino de Rameau; no tienen sus dimensiones; no es sino en la búsqueda de lo pintoresco donde pueden pasar por sus epígonos.

Y sin embargo, son algo más que un perfil social o una silueta de caricatura. Hay en ellos algo que concierne y atañe a la sinrazón del siglo XVIII. Su charlatanería, su inquietud, ese vago delirio, y esa angustia profunda han sido cosas realmente vividas, y podemos aún encontrar sus huellas sobre existencias verdaderas. Como sucede con el libertino, con el licencioso o el violento de fines del siglo XVIII, es difícil decir si son locos, enfermos o timadores. El mismo Mercier no sabe dentro de qué estatuto colocarlos: «Hay en París gente muy honrada, economistas o antieconomistas, que

poseen un corazón cálido, ardientemente interesado por el bien público, pero que desgraciadamente tienen la cabeza a pájaros, es decir, que son cortos de miras, que no conocen ni el siglo en que viven ni a los hombres con que tratan; son más insoportables que los tontos, porque con denegaciones y falsas luces, parten de un principio imposible y desbarran después consecuentemente»[762]. Han existido realmente esos «hacedores de proyectos con cabeza a pájaros»[763], que formaban alrededor de la razón de los filósofos, alrededor de los proyectos de reforma, de las constituciones y de los planes, el sordo acompañamiento de la sinrazón; la racionalidad de la Edad de las Luces veía en ellos algo parecido a un espejo empañado, a una especie de caricatura inofensiva. Pero ¿no es acaso lo esencial que en un movimiento de indulgencia divertida, se deje aparecer en pleno día a un personaje irrazonable, en el mismo momento en que se pensaba haberlo ocultado profundamente en el espacio del confinamiento? Es como si la razón clásica admitiera una cercanía, una relación, un semiparecido entre ella y las formas de lo irrazonable. Se diría que en el instante de su triunfo, suscita el arribo a los confines del orden de un personaje cuya máscara es una burla a la razón, una especie de doble, ante el cual ella se reconoce y se anula a la vez.

El miedo y la angustia, sin embargo, no estaban lejos: como un desquite del confinamiento, reaparecen, pero aumentados. Se temía antes, se teme siempre el ser internado; a finales del siglo XVIII, Sade estará aún invadido por el miedo de los que él llama «los hombres negros», que lo acechan para hacerlo desaparecer[764]. Pero ahora la tierra del confinamiento ha adquirido sus propios poderes; se ha convertido a su vez en la tierra natal del mal, y de ahora en adelante va a poder esparcirlo y hacer que reine otro terror.

Bruscamente, en sólo unos años y a mediados del siglo XVIII, surge un miedo. Miedo que se formula en términos médicos, pero que en el fondo está animado por todo un mito moral. La gente se aterra de un mal bastante misterioso que podría esparcirse, según se dice, a partir de las casas de confinamiento para amenazar en breve a las ciudades. Se habla de las fiebres de las prisiones; se mencionan las carretas de los condenados, de esos hombres encadenados que atraviesan las ciudades, dejando detrás de ellos una estela maligna; se achacan al escorbuto imaginario contagios, y se supone que el aire viciado por el mal va a corromper los barrios residenciales. Y la gran imagen del horror medieval se impone de nuevo, haciendo nacer, en las metáforas del espanto, un segundo pánico. La casa de confinamiento ya no es solamente el leprosario fuera de las ciudades; es la misma lepra enfrente de la ciudad: «Úlcera terrible sobre el cuerpo político, úlcera grande, profunda, icorosa, que no podemos imaginar sino volviendo las miradas. Hasta el aire del lugar, que se huele aquí, a 400 toesas, todo os dice que os aproximáis a un lugar de constreñimiento, a un asilo de la degradación y el infortunio»[765]. Muchos de estos lugares de confinamiento han sido construidos en los mismos sitios donde

antaño se hallaban los leprosos; se diría que, a pesar del transcurso de los siglos, los nuevos pensionarios se han contagiado. Vuelven a tomar el blasón y el significado que habían sido propios de estos lugares: «¡Lepra demasiado grande para la capital! El nombre de Bicétre es una palabra que nadie puede pronunciar sin un confuso sentimiento de repugnancia, de horror y de desprecio… Se ha convertido en el receptáculo de todo lo que tiene la sociedad de más inmundo y más vil»[766].

El mal que se había intentado excluir por medio del confinamiento reaparece, para el gran espanto del público, bajo un aspecto fantástico. Se ve nacer y ramificarse en todos sentidos un mal que es un conjunto físico y moral, y que abarca, en su indeterminación, oscuros poderes de corrosión y de horror. Reina entonces una especie de imagen diferenciada de la «podredumbre», que concierne tanto a la corrupción de las costumbres como a la descomposición de la carne, y a la cual se ordenan la repugnancia y la piedad que se siente por los internados. Primeramente el mal se fermenta en los espacios cerrados del confinamiento. Tiene todas las virtudes que la química del siglo XVIII atribuye a los ácidos; sus finas partículas, cortantes como agujas, penetran los cuerpos y los corazones tan fácilmente como si fueran partículas alcalinas, pasivas y friables. La mezcla hierve, al instante, produciendo vapores nocivos y líquidos corrosivos: «Esas salas son un sitio espantoso donde fermentan todos los crímenes reunidos, y esparcen, por decirlo así, alrededor de ellos, por la fermentación, una atmósfera contagiosa, que respiran y que parece incorporarse a aquellos que habitan allí…» [767] Los vapores quemantes se elevan a continuación, se esparcen en el aire y terminan cayendo sobre el vecindario, impregnando los cuerpos y contaminando las almas. Se realiza de esta manera en imágenes la idea de un contagio del mal-podredumbre.

El agente sensible de esta epidemia es el aire, ese aire al que se califica de «viciado», entendiéndose oscuramente por esa denominación que no es conforme a la pureza de la naturaleza, y que constituye el elemento de transmisión del vicio[768]. Es suficiente recordar el valor, moral y medicinal a la vez, que se atribuye por la misma época al aire del campo (salud corporal, vigor del alma) para adivinar todo el conjunto de significaciones contrarias que se atribuyen al aire corrompido de las prisiones, de los hospitales, de las casas de confinamiento. Esta atmósfera cargada de vapores maléficos amenaza ciudades enteras, cuyos habitantes se impregnarán lentamente de la podredumbre y del vicio.

No son esas reflexiones solamente semimorales o semimédicas. Hay que contar también con las obras literarias que se refieren a ello, y con la explotación patética y posiblemente política de esos temores imprecisos. Además, han ocurrido en varias ciudades movimientos de pánico tan reales, tan fáciles de precisar como las grandes crisis de miedo que han sacudido por momentos a la Edad Media. En 1780, una epidemia se había extendido por París: se atribuía el origen de la infección al Hópital general; se hablaba incluso de ir a quemar las construcciones de Bicétre. El teniente de policía, ante el enloquecimiento de la población, envía una comisión de

investigación, que cuenta con varios doctores regentes, el decano de la facultad y el médico del Hópital general. Reconocen que reina en Bicétre una «fiebre pútrida» que se relaciona con la mala calidad del aire. En cuanto al origen del mal, el informe niega que resida en la presencia de los internados y en la infección que éstos propalan; debe atribuirse simplemente al mal tiempo, que ha hecho el mal endémico dentro de la capital; los síntomas que han podido observarse en el Hópital general están en «conformidad con la naturaleza de la estación y son los mismos exactamente que se han observado siempre en París durante la misma época». Es preciso, pues, tranquilizar a la población y absolver a Bicétre; «Los rumores que han comenzado a extenderse de que existe en Bicétre una enfermedad contagiosa capaz de infectar a la capital son completamente infundados»**[769]**. El informe sin duda no ha podido acabar con los rumores alarmantes, puesto que algún tiempo después, el médico del Hópital general redacta otro donde rehace la misma demostración. Se ve obligado a reconocer el mal estado sanitario de Bicétre; pero «las cosas no han llegado al extremo de ver al hospicio de esos infortunados convertido en otra fuente de males inevitables y aún más tristes que aquéllos a los cuales es importante aplicar un remedio tan pronto como eficaz»**[770]**.

El círculo se ha cerrado: todas las formas de la sinrazón que habían ocupado en la geografía del mal el lugar de la lepra y habían sido expulsadas a un sitio distante de la sociedad, se han convertido en una lepra visible, y ofrecen sus llagas roñosas a la promiscuidad de los hombres. La sinrazón está presente de nuevo; pero marcada ahora por un indicio imaginario de enfermedad que le da poderes terroríficos.

Así pues, en lo fantástico y no en el rigor del pensamiento médico es donde la sinrazón afronta a la enfermedad y se aproxima a ella. Mucho antes de que sea formulado el problema de saber en qué medida lo irrazonable es patológico, se había formado, en el espacio del confinamiento y por una alquimia que le era propia, una mezcla entre el horror de la sinrazón y las viejas obsesiones de la enfermedad. Desde muy lejos, las viejas confusiones sobre la lepra siguen vigentes; y el vigor de estos temas fantásticos ha sido el primer agente de la síntesis entre el mundo de la sinrazón y el universo médico. Se han comunicado primeramente por medio de los fantasmas del miedo, uniéndose en la infernal mixtura de la «corrupción» y los «vicios». Es importante y posiblemente decisivo en la determinación del lugar que debe ocupar la locura en la cultura moderna, que el *homo medicus* no haya sido convocado como *árbitro* en el mundo del confinamiento, para hacer la separación entre aquello que era crimen y lo que era locura, entre el mal y la enfermedad; más bien fue llamado como *guardián*, para proteger a los otros del peligro confuso cuya transpiración atravesaba los muros del confinamiento. Es fácil de creer que un libre y generoso enternecimiento haya despertado el interés por la suerte de los internados, y que una atención médica más proba y advertida haya reconocido la enfermedad allí donde antes indiferentemente se castigaban las faltas. En realidad, las cosas no han sucedido en esta actitud de benévola neutralidad. Si se ha llamado al médico, si se le ha pedido

observar a los enfermos, es porque se sentía miedo. Miedo de la extraña química que fermentaba entre los muros del confinamiento, miedo de los poderes que se formaban allí y que amenazaban con propagarse. Cuando la medicina llega, se hace la conversión imaginaria, y el mal toma las formas ambiguas de la fermentación, la corrupción, las exhalaciones viciadas, las carnes descompuestas. Lo que se llama tradicionalmente «progreso» hacia la adquisición del estatuto medicinal de la locura no ha sido posible en realidad, sino gracias a un extraño retorno. En la inextricable mezcla de contagios morales y físicos[771], y por virtud de ese simbolismo de lo impuro, tan familiar en el siglo XVIII, muy viejas imágenes han vuelto a la memoria de los hombres. Y es gracias a esta reactivación imaginaria, y no a un perfeccionamiento del conocimiento, por lo que la sinrazón puede ser confrontada con el pensamiento médico. Paradójicamente, en el retorno a esa vida fantástica que se mezcla con las imágenes contemporáneas de la enfermedad, el positivismo va a valorar la sinrazón, o más bien va a descubrir una razón nueva para defenderse de ella.

No se trata por el momento de suprimir las casas de confinamiento, sino de neutralizarlas como causas eventuales de un nuevo mal. Se trata de prepararlas por medio de la purificación. El gran movimiento de reforma que se desarrollará en la segunda mitad del siglo XVIII tiene allí sus primeros orígenes: reducir la contaminación, destruyendo las impurezas y los vapores, apaciguando las fermentaciones, impedir que los males y el mal vicien el aire y extiendan el contagio a través de la atmósfera de las ciudades. El hospital, la casa de fuerza, todos los lugares de confinamiento deben ser mayormente aislados y rodeados de un aire más puro: hay en esta época toda una literatura de la ventilación de los hospitales, que rodea de lejos el problema médico del contagio y que se refiere principalmente a los temas de comunicación moral[772]. En 1776, en un edicto del Consejo de Estado, se nombra una comisión que debe ocuparse «del grado de mejoría que es posible alcanzar en los diversos hospitales de Francia». En breve se le encargará a Viel la reconstrucción de las celdas de la Salpétriére. Se sueña en un asilo que, sin dejar de conservar sus funciones esenciales, sea arreglado de tal manera que el mal vegete allí para siempre, sin difundirse jamás; un asilo que contenga por completo a la sinrazón y que la ofrezca como espectáculo, como un espectáculo que no amenace a los espectadores, que reúna todas las posibilidades del ejemplo y ninguno de los riesgos del contagio. En resumen, un asilo restituido a su realidad de jaula. Este confinamiento «esterilizado», si se puede emplear ese término anacrónico, será el que imagine todavía en 1789 el abate Desmonceaux, en un opúsculo titulado de la *Beneficencia nacional*; proyectará hacer de él un instrumento pedagógico, un espectáculo altamente demostrativo de los inconvenientes de la inmoralidad: «Los asilos forzosos… son retiros tan útiles como necesarios… El aspecto de esos lugares tenebrosos y de los culpables que encierran es bueno para preservar a una juventud en exceso licenciosa de cometer los mismos actos que merecen una justa reprobación;

es, pues, prudente que los padres y las madres hagan conocer a tiempo a sus hijos esos lugares, donde la vergüenza y la ignominia se unen con el crimen, donde, el hombre degradado en su esencia a menudo pierde para siempre los derechos que había adquirido en la sociedad»[773].

Tales son los proyectos por medio de los cuales la moral, en complicidad con la medicina, trata de defenderse de los peligros contenidos, pero mal guardados por el confinamiento. Estos mismos peligros, a la vez, fascinan la imaginación y los deseos. La moral sueña con conjurarlos; pero hay algo en el hombre que sueña que lo impele a vivirlos, a aproximarse a ellos por lo menos y a liberar sus fantasmas. El horror que rodea ahora las fortalezas del confinamiento ejerce también un irresistible atractivo. Uno se complace en poblar las noches de inaccesibles placeres; los rostros corrompidos y roídos se convierten en figuras voluptuosas. De esos paisajes oscuros nacen formas —dolores y delicias— que repiten a Jerónimo Bosch y a sus jardines delirantes. Los secretos que escapan del castillo de las 120 *Journées* han sido largamente murmurados. «Allí, los excesos más infames se cometen sobre la misma persona del prisionero; se nos habla de ciertos vicios practicados frecuente y notoriamente, e incluso en público en la sala común de la prisión, vicios que la decencia de los tiempos modernos no nos permite nombrar. Se nos dice que muchos prisioneros, *simili feminis mores stuprali et constupratores*; que ellos regresaban *ex hoc obscoeno sa erario cooperti stupri suis alienisque*, perdido todo pudor y dispuestos a cometer todos los crímenes.» [774] Y la Rochefoucauld-Liancourt evocará a su vez, en las salas de la correccional, en la Salpétriére, los rostros de *viejos y jóvenes* que de generación en generación se comunican los mismos secretos y los mismos placeres. «En la Correccional, que es el sitio de los grandes castigos de la Casa, había, cuando nosotros la visitamos, 47 muchachas, casi todas muy jóvenes, más bien desconsideradas que culpables… Siempre esa confusión de edades, esa mezcla chocante de muchachas ligeras y de mujeres inveteradamente viciosas, que no podían enseñarles a las primeras sino el arte de la corrupción más desenfrenada.» [775] Durante mucho tiempo estas visiones merodearán insistentemente en las últimas tardes del siglo XVIII. Por un insante, serán iluminadas por la luz despiadada de la obra de Sade, y colocadas por ella en la rigurosa geometría del Deseo. Volverán a ser tratadas y quedar ocultas por el día sombrío del *Patio de los locos*, o por el crepúsculo que rodea la *Casa del sordo*. ¡Cómo se les parecen los rostros de *Los Disparates*! Resurge todo un paisaje imaginario aportado por el gran miedo que ahora suscita el confinamiento.

Lo que el clasicismo había encerrado no era solamente una sinrazón abstracta donde se confundían locos y libertinos, enfermos y criminales, sino también una prodigiosa reserva de fantasía, un mundo dormido de monstruos, a los que se creía devorados por aquella noche de Jerónimo Bosch, que una vez los había proferido. Se diría que las fortalezas del confinamiento habían agregado a su papel social de segregación y de purificación una función cultural totalmente opuesta. En el

momento en que compartían, en la superficie social, razón y sinrazón, conservaban en la profundidad unas imágenes que una y otra se mezclaban y confundían. Han funcionado como una gran memoria durante mucho tiempo silenciosa; han mantenido en la sombra una potencia imaginaria que se podía creer exorcizada; creadas por el nuevo orden clásico, han conservado, en contra de él y del tiempo, figuras prohibidas que han podido transmitirse intactas del siglo XVI al XIX. En ese tiempo, el *Brochen* se reúne con *Margot la Loca* en el mismo paisaje originario, y Noirceuil hace lo mismo con la gran leyenda del mariscal de Rais. El confinamiento ha permitido y apelado a esta resistencia de lo imaginario.

Pero las imágenes que se liberan a fines del siglo XVIII no son idénticas en todos sus puntos á las que había tratado de borrar el XVII. Se ha realizado, en la oscuridad, una labor que las ha separado de ese otro mundo de donde había podido extraerlas el Renacimiento después de la Edad Media; se han colocado en el corazón, en el deseo, en la imaginación de los hombres; y en lugar de manifestar a la vista la abrupta presencia de lo insensato, dejan que surja la extraña contradicción de los apetitos humanos: la complicidad del deseo y de la muerte, de la crueldad y de la sed de sufrir, de la soberanía y de la esclavitud, del insulto y de la humillación. El gran conflicto cósmico, cuyas peripecias había revelado el insensato en el siglo XV y en el XVI, se ha desplazado hasta llegar a ser, en el extremó final del clasicismo, la dialéctica sin mediación del corazón. El sadismo no es el nombre que se da finalmente a una práctica tan vieja como el eros; es un hecho cultural de masas, que ha aparecido precisamente a finales del siglo XVIII, y que constituye una de las más grandes transformaciones de la imaginación occidental; la sinrazón convertida en delirio del corazón, locura del deseo, diálogo insensato entre, el amor y la muerte en la presunción sin límites del apetito. La aparición del sadismo se sitúa en el momento en que la sinrazón, encerrada desde hace un siglo y reducida al silencio, reaparece, no ya como figura del mundo, ni tampoco como imagen, sino como discurso y deseo. Y no es casualidad que el sadismo, como fenómeno individual que lleva el nombre de un hombre, haya nacido del confinamiento y en el confinamiento, y que toda la obra de Sade esté dominada por las imágenes de la fortaleza, de la celda, del subterráneo, del convento, de la isla inaccesible, que son los lugares naturales de la sinrazón. Tampoco es casual que toda la literatura fantástica de la locura y del horror, contemporánea de la obra de Sade, se sitúe, en forma fundamental, en los lugares principales del confinamiento. Toda esta brusca transformación de la memoria occidental a finales del siglo XVIII, con la posibilidad que le ha sido dada de volver a encontrar, deformadas y dotadas de un nuevo sentido, a las formas familiares de finales de la Edad Media, ¿no ha sido acaso posible por el mantenimiento y la vigilia de lo fantástico, que sobrevivió en los sitios mismos donde la sinrazón había sido reducida al silencio?

En la época clásica, la conciencia de la locura y la conciencia de la sinrazón casi no se habían separado la una de la otra. La experiencia de la sinrazón que había guiado todas las prácticas del confinamiento abarcaba de tal manera a la conciencia de la locura que la hacía desaparecer, o poco le faltaba, o por lo menos la arrastraba sobre un camino de regresión, donde estaba cerca de perder lo que tenía de más específico.

Pero en la inquietud de la segunda mitad del siglo XVIII, el miedo a la locura crece al mismo tiempo que el terror ante la sinrazón y, por lo mismo, las dos formas de obsesión, apoyadas la una sobre la otra, no cesan de cobrar fuerza. Y en el momento en que se liberan los poderes imaginarios que acompañan a la sinrazón, se oyen múltiples quejas de los estragos que causa la locura. Es conocida la inquietud que originan las «enfermedades de los nervios», y se tiene conciencia de que el hombre se hace más frágil en la medida en que se perfecciona[776]. Con el avance del siglo, la preocupación se vuelve más apremiante y las advertencias más solemnes. Ya Raulin verificaba que «desde el nacimiento de la medicina… estas enfermedades se han multiplicado, se han hecho más peligrosas, más complicadas, más espinosas y más difíciles de curar»[777]. En la época de Tissot, esta impresión general es ya una creencia firme, una especie de dogma médico: las enfermedades nerviosas «eran bastante menos frecuentes de lo que son hoy día; esto, por dos razones: una que los hombres eran en general más robustos y se enfermaban más raramente; había menos enfermedades de cualquier clase; la otra, que las causas que producen las enfermedades nerviosas en particular, se han multiplicado desde hace algún tiempo en mayor proporción que las otras causas de las enfermedades en general, de las cuales, algunas, incluso, tienden a disminuir. No temo afirmar que si en otro tiempo eran las más raras, son actualmente las más frecuentes»[778]. Y muy pronto volveremos a encontrar esa conciencia, que el siglo XVI había tenido de una manera tan viva, de lo precario de una razón que a cada instante puede ser conquistada de manera definitiva por la locura.

Matthey, médico de Ginebra, con mucha influencia de Rousseau, hace este presagio a todas las gentes de razón: «No os glorifiquéis, hombres civilizados y sensatos; esa pretendida sabiduría de la cual os vanagloriáis puede quedar destruida o perturbada en un instante; un acontecimiento inesperado, una emoción viva y repentina del alma, pueden transformar instantáneamente en furioso o en idiota al hombre más razonable y de mayor ingenio.» [779] La amenaza de la locura vuelve a tomar su sitio entre los problemas del siglo.

Sin embargo, esta conciencia tiene un estilo muy particular. La obsesión de la sinrazón es afectiva y surge, casi por completo, del movimiento de las resurrecciones imaginarias. El miedo a la locura es mucho más libre en relación con esa herencia; y mientras que el retorno de la sinrazón aparece como una repetición en masa que ha vuelto a encontrarse a sí misma por encima del tiempo, la conciencia de la locura va

acompañada, al contrario, por cierto análisis de la modernidad, que la sitúa, desde el principio, dentro de un cuadro temporal, histórico y social. En la disparidad existente entre la conciencia de la sinrazón y la conciencia de la locura tenemos, a finales del siglo XVIII, un punto de arranque de un movimiento decisivo: aquél por el cual la experiencia de la sinrazón no cesará, gracias a Hölderlin, Nerval y Nietzsche, de ir siempre hacia arriba, hacia las raíces del tiempo —la sinrazón se transforma así en el contra-tiempo del mundo—, mientras que el conocimiento de la locura, al contrario, tratará de situar a ésta, de manera cada vez más precisa, en el desarrollo del sentido de la naturaleza y de la historia. A partir de esta fecha, el tiempo de la sinrazón y el tiempo de la locura tendrán dos vectores opuestos: el uno es retorno incondicionado e inmersión absoluta; el otro, al contrario, se desarrolla según la crónica de una historia[780].

Esta adquisición de una conciencia temporal de la locura no se ha logrado de un golpe. Ha necesitado la elaboración de toda una serie de conceptos nuevos y a menudo la reinterpretación de temas ya antiguos. El pensamiento médico de los siglos XVII y XVIII había admitido de buena gana una relación casi inmediata entre la locura y el mundo: era la creencia en la influencia de la Luna[781]; era también la convicción generalmente extendida de que el clima tenía una influencia directa sobre la naturaleza y la calidad de los espíritus animales, y por consecuencia, sobre el sistema nervioso, la imaginación, las pasiones y finalmente sobre todas las enfermedades del alma. Esta dependencia no era muy clara en sus principios, ni unívoca en sus efectos. Cheyne admite que la humedad del aire, los bruscos cambios de temperatura y las lluvias frecuentes comprometen la solidez del género nervioso[782]. Venel, por el contrario, piensa que «siendo más pesado, más denso y más elástico el aire frío, comprime más los sólidos, hace su textura más firme y su acción más fuerte»; en cambio, «en un aire caliente, que es más ligero, más raro, menos elástico, y en consecuencia menos opresivo, los sólidos pierden su tono, los humores se concentran y se alteran; al no quedar contraequilibrado el aire interno por el aire externo, los fluidos entran en expansión, dilatan y distienden los vasos que lo contienen, hasta superar e impedir su reacción, a veces hasta romper sus diques»[783]. Para el espíritu clásico, la locura fácilmente podía ser el efecto de un «medio» exterior, digamos más exactamente, el estigma de cierta solidaridad con el mundo: así como el acceso a la verdad del mundo exterior debe pasar, después de la caída, por la vía difícil y a veces deformante de los sentidos, asimismo la posesión de la razón depende de un «estado físico de la máquina[784]» y de todos los efectos mecánicos que pueden ejercerse sobre ella. Se tiene allí como la versión a la vez naturalista y teológica de los antiguos temas del Renacimiento, que ligaban la locura con todo un conjunto de dramas y de ciclos cósmicos.

Pero de esta aprehensión global de una dependencia va a salir una noción nueva: bajo el efecto de la inquietud creciente, el nexo con los constantes o las grandes circularidades del universo, el tema de la locura emparentada con las estaciones del

mundo, se refuerza poco a poco con la idea de una dependencia de un elemento particular del cosmos. El temor se hace más apremiante; la intensidad afectiva de todo lo que reacciona a la locura no deja de crecer: se tiene la impresión de que se desprende entonces del todo cósmico y de su estabilidad estacional un elemento independiente, relativo, móvil, sometido a una progresión constante o a una aceleración continua, y que está encargado de dar cuenta de esta multiplicación incesante, de este gran contagio de la locura. Del macrocosmos, tomado como lugar de complicidad de todos los mecanismos, y concepto general de sus leyes, se desprende lo que podría llamarse, anticipándose al vocabulario del siglo XIX, un «medio».

Sin duda debe dejarse a esta noción, que aún no ha encontrado ni su equilibrio ni su denominación final, lo que puede tener de inconcluso. Antes bien, hablemos como Buffon de las «fuerzas penetrantes» que permiten no sólo la formación del individuo, sino también la aparición de las variedades de la especie humana: influencia del clima, diferencia del alimento y del modo de vivir[785]. Noción negativa, noción «diferencial» que aparece en el siglo XVIII para explicar las variaciones y las enfermedades antes que las adaptaciones y las convergencias. Como si esas «fuerzas penetrantes» formaran el anverso, el negativo de aquello que, a continuación, llegará a ser la noción positiva del medio.

Puede verse cómo se edifica esta noción —lo que para nosotros es paradójico— cuando el hombre parece insuficientemente contenido por los frenos sociales, cuando parece flotar en un tiempo que ya no le obliga, en fin, cuando se aleja demasiado de lo verdadero y de lo sensible. Se convierten en «fuerzas penetrantes» una sociedad que ya no frena los deseos, una religión que ya no regula el tiempo y la imaginación, una civilización qué no limita ya los saltos del pensamiento y de la sensibilidad.

1) *La locura y la libertad*. Durante mucho tiempo, ciertas formas de melancolía fueron consideradas como específicamente inglesas; era un dato médico[786], e igualmente un tema constante de la literatura. Montesquieu oponía el suicidio romano, dirigido por la moral y la política, efecto deseado de una educación deliberada, al suicidio inglés, que más bien debe ser considerado como una enfermedad, puesto que «los ingleses se matan sin que se pueda imaginar ninguna razón que los determine a ello; se matan en el seno mismo de la dicha»[787]. Aquí es donde el medio representa un papel; pues si en el siglo XVIII la felicidad está dentro del orden de la naturaleza y de la razón, la desdicha, o por lo menos aquello que quita sin razón la felicidad, debe ser de otro orden. Ese orden se ha buscado primeramente en los excesos del clima, en esa desviación de la naturaleza en relación con su equilibrio y su feliz mesura (los climas templados son de la naturaleza; las temperaturas excesivas son del medio). Pero eso no basta para explicar la enfermedad inglesa; Cheyne ya piensa que la riqueza, la comida refinada, la abundancia de la que se benefician todos los habitantes, la vida de ocio y pereza que es propia de la sociedad más rica[788], son el origen de las perturbaciones nerviosas. Cada vez con

mayor frecuencia, se recurre a una explicación económica y política, en la cual la riqueza y el progreso aparecen como el elemento determinante de la locura. A principios del siglo XIX, Spurzheim hará la síntesis de esos análisis en uno de los últimos textos que se han consagrado a ellos. La locura, en Inglaterra, «más frecuente que en otros sitios», no es sino el tributo que se paga a la libertad que reina allí, y a la riqueza, que se encuentra esparcida en toda la isla. La libertad de conciencia entraña mayores peligros que la autoridad y el despotismo: «Los sentimientos religiosos… actúan sin restricción; toda persona tiene derecho a predicar a quien quiera escucharla» y a fuerza de oír opiniones tan diferentes, «los espíritus se atormentan para encontrar la verdad». El peligro nace de la indecisión, de la atención que no sabe dónde fijarse, del alma que vacila. También son peligrosas las querellas y las pasiones del espíritu que defiende encarnizadamente el partido que ha tomado. «Cada cosa encuentra oposición, y la oposición excita los sentimientos; en religión, en política, en ciencia y en todo, cualquiera tiene permiso de formar un partido; pero es preciso que esté preparado a encontrar una oposición». Tanta libertad también impide el dominio del tiempo: el hombre está entregado a la incertidumbre y cada uno es abandonado por el Estado a sus fluctuaciones. «Los ingleses forman una nación mercantil; su espíritu está ocupado constantemente por especulaciones y continuamente agitado por el miedo y la esperanza. El egoísmo, alma del comercio, se transforma fácilmente en envidia, y recurre a otras facultades para que lo socorran». Además, esta libertad se halla muy lejos de la verdadera libertad natural: está constreñida y urgida por exigencias opuestas a los deseos legítimos de los individuos: es la libertad de los intereses, de las coaliciones, de las combinaciones financieras, no la del hombre, no la de los espíritus y los corazones. Por razones económicas, las familias son más tiránicas que en otros lados: sólo las muchachas ricas encuentran con quien casarse; «las otras se ven reducidas a buscar otros medios de satisfacción, los cuales arruinan el cuerpo y perturban las manifestaciones del alma. Éstas son las causas del libertinaje, el cual predispone a la locura»[789]. La libertad comercial aparece así como un elemento dentro del cual la opinión no puede llegar jamás a la verdad, donde lo inmediato necesariamente está sujeto a la contradicción, donde el tiempo escapa del dominio y la certidumbre de las estaciones, donde el hombre es despojado de sus deseos por las leyes del interés. En resumen, la libertad, lejos de poner al hombre en posesión de sí mismo, lo aparta aún más de su esencia y de su mundo; lo enajena por la exterioridad absoluta de los otros y del dinero, en la irreversible interioridad de la pasión y el deseo insatisfecho. Entre el hombre y la felicidad de un mundo donde él se reconocería, entre el hombre y una naturaleza donde encontraría su verdad, la libertad del estado mercantil es «medio», y es en esta misma medida, como se constituye como elemento determinante de la locura. En el momento en que Spurzheim escribe —en plena época de la Santa Alianza, en el preciso momento de la restauración de las monarquías hereditarias— se achacan fácilmente al liberalismo todos los pecados de la locura del mundo:

«Resulta singular el observar que el deseo más grande del hombre, que es su libertad personal, tiene también desventajas.»[790] Para nosotros, lo esencial de un análisis como éste no estriba en la crítica de la libertad, sino más bien en el uso de la noción que ofrece Spurzheim del medio no natural, donde son favorecidos, amplificados y multiplicados los mecanismos psicológicos y fisiológicos de la locura.

2) *La locura, la religión y el tiempo*. Las creencias religiosas preparan las conciencias a la aceptación de una especie de paisaje imaginario, un medio ilusorio favorable a todas las alucinaciones y todos los delirios. Desde hacía mucho tiempo, los médicos temían los efectos de una devoción demasiado severa, o de una creencia demasiado viva. Un exceso de rigor moral, una excesiva inquietud por la salvación y la vida futura, a menudo son suficientes para provocar la melancolía. *L'Encyclopédie* no deja de citar casos semejantes: «Las impresiones muy fuertes que producen ciertos predicadores demasiado exagerados, el miedo excesivo que infunden por las penas con las que nuestra religión amenaza a los infractores de su ley, provocan asombrosas revoluciones en los espíritus débiles. Se ha visto en el Hospital de Montelimar a varias mujeres atacadas de manía y de melancolía, a continuación de una misión que había estado en la ciudad; estaban impresionadas por unas pinturas que les fueron inconsiderada e incesantemente presentadas; las enfermas no hablaban sino de desesperación, venganza, castigo, etc., y una de ellas no quería tomar ningún remedio, pues imaginaba que estaba en el infierno, y que nada podía apagar el fuego que la abrasaba.»[791] Pinel permanece en la línea de los médicos «ilustrados»; prohíbe que se den libros piadosos a los «melancólicos por devoción»[792], y recomienda incluso que se recluya a los «devotos que se creen inspirados y que tratan incesantemente de hacer otros prosélitos[793]» Pero también aquí se trata más de una crítica que de un análisis positivo: el objeto o el tema religioso es sospechoso de suscitar el delirio o la alucinación por el carácter delirante y alucinatorio que se le atribuye. Pinel relata el caso de una alienada recientemente curada a la cual «un libro piadoso… le recordó que cada persona tenía un ángel guardián; desde la noche siguiente, se creyó rodeada de un coro de ángeles y pretendió haber escuchado una música celeste y haber tenido revelaciones»[794]. La religión aún no es considerada, en ese texto, como un elemento de transmisión del error. Pero incluso antes de Pinel, ya había habido análisis en los cuales la religión aparecía como un medio de satisfacción o de represión de las pasiones. Un autor alemán, en 1781, evocaba como tiempos felices las épocas lejanas en las cuales los sacerdotes tenían un poder absoluto: entonces no existía el desempleo: cada instante estaba ocupado por «las ceremonias, las prácticas religiosas, las peregrinaciones, las visitas hechas a los pobres y a los enfermos, y las festividades del calendario». El tiempo estaba así dominado por una felicidad organizada, que no daba lugar a las pasiones huecas, al disgusto ante la vida, al aburrimiento. ¿Que alguien se sentía culpable? Se le sometía a un castigo real, a menudo material, que ocupaba su espíritu, y le daba la certeza de que su falta había sido reparada. Cuando el confesor se encontraba con «penitentes

hipocondriacos que se confiesan demasiado a menudo», les imponía como penitencia ya una pena severa «que diluía su sangre excesivamente espesa», ya largas peregrinaciones: «El cambio de aires, la longitud del camino, la ausencia de su casa, el alejamiento de los objetos que los contrariaban, las relaciones sociales que creaban con otros peregrinos, el movimiento lento y enérgico que hacían a pie tenían sobre ellos una acción más benéfica que la de los viajes cómodos…». Finalmente, el carácter sagrado del sacerdote le daba a cada una de sus instrucciones un valor absoluto, y ninguno soñaba en desobedecerlas; «ordinariamente, el capricho de los enfermos le niega todo eso al médico»[795]. Para Moehsen, la religión es el vínculo entre el hombre y la falta, entre el hombre y el castigo: bajo la forma de síntesis autoritaria, suprime realmente la falta, por medio del castigo; si al contrario, ella se relaja, o la falta permanece en las formas ideales del remordimiento de conciencia, de la maceración espiritual, en estos casos, la religión conduce directamente a la locura; la consistencia del medio religioso es el único medio que permite al hombre escapar de la alienación debida al delirio desmesurado de su falta. En la plenitud de sus ritos y exigencias, evita al hombre la inútil ociosidad de sus pasiones antes de la falta, y la vana repetición de los remordimientos, una vez que el pecado se ha cometido. Esa vieja religión de los tiempos felices, era la fiesta perpetua del presente. Pero desde que se la idealiza en la época moderna, suscita alrededor del presente todo un halo temporal, un medio vacío, el del descanso y los remordimientos, donde el corazón del hombre queda abandonado a su propia inquietud, donde las pasiones entregan el tiempo al descuido o a la repetición, donde, finalmente, la locura puede desarrollarse libremente.

3) *La locura, la civilización y la sensibilidad*. La civilización, generalmente, constituye un medio favorable para el desarrollo de la locura. Si el progreso de las ciencias disipa el error, tiene también como efecto el de propagar el gusto e inclusive la manía del estudio; la vida de gabinete, las especulaciones abstractas, la perpetua agitación del espíritu y la falta de ejercicio del cuerpo pueden tener funestas consecuencias. Tissot explica que en el cuerpo humano las partes sometidas a un trabajo continuo son las que se vigorizan y endurecen primeramente. En los obreros, los músculos y las fibras de los brazos se endurecen, dándoles esa fuerza física, esa buena salud de la cual gozan hasta llegar a una edad avanzada; «entre los hombres de letras, es el cerebro el que se endurece», y por eso están abocados a la demencia[796]. Cuanto más abstracta o compleja es una ciencia, mayores son los riesgos de que provoque la locura. Un conocimiento bastante próximo de aquello que haya de más inmediato a los sentidos, que no exija, según Pressavin, sino un poco de trabajo de parte del sentido interno y de los órganos del cerebro, suscita una especie de felicidad fisiológica: «Las ciencias cuyos objetos son fácilmente percibidos por nuestros sentidos, que presentan al alma datos agradables por la armonía de sus relaciones… llevan a toda la máquina una ligera actividad que favorece todas las funciones». Al contrario, un conocimiento demasiado despojado de datos sensibles, demasiado libre

con respecto a lo inmediato, provoca la tensión del cerebro únicamente, lo que desequilibra todo el cuerpo: las ciencias «de las cosas cuyas relaciones son difíciles de entender porque son poco sensibles a nuestros sentidos, o porque sus relaciones demasiado múltiples nos obligan a poner una gran aplicación en su investigación, obligan al alma a realizar un ejercicio que fatiga bastante al sentido interno por la tensión demasiado continua de este órgano»[797]. El conocimiento forma así, en torno a lo sensible, todo un medio de datos abstractos, donde el hombre se halla expuesto a perder la felicidad física, con la cual establece normalmente sus relaciones con el mundo. Los conocimientos se multiplican sin duda, y el precio que hay que pagar por ellos aumenta. ¿Es seguro que haya más sabios? Una cosa por lo menos es cierta, y es que «hay más gente que padece sus enfermedades»[798]. El medio del conocimiento crece con mayor rapidez que los conocimientos mismos. Pero no es solamente la ciencia la que separa al hombre de lo inmediato, ya que lo mismo hace la propia sensibilidad: una sensibilidad que no está gobernada ya por los movimientos de la naturaleza, sino por el conjunto de hábitos y exigencias de la vida social. El hombre moderno, y aún más la mujer que el hombre, han hecho del día noche y de la noche día. «El momento en que nuestras mujeres se levantan en París está muy lejano del señalado por la naturaleza, las horas más bellas del día han transcurrido; el aire más puro ha desaparecido; y nadie lo ha aprovechado. Los vapores, las exhalaciones morbosas, atraídas por el calor del Sol, se elevan en la atmósfera; es la hora que la belleza ha escogido para levantarse»[799]. Este desarreglo de los sentidos continúa en el teatro, donde se cultivan las ilusiones, las cuales son suscitadas por el artificio de las vanas pasiones y por los más funestos movimientos del alma; las mujeres, sobre todo, aman los espectáculos que «las inflaman y las exaltan»; su alma «es tan fuertemente sacudida que provoca en los nervios una conmoción, en realidad pasajera, pero cuyos efectos normalmente son graves; la privación momentánea de sus sentidos, las lágrimas que derraman durante la representación de nuestras tragedias modernas, son los menores accidentes que de ello pueden resultar»[800]. Las novelas forman un medio aún más artificial y más nocivo para una sensibilidad desarreglada; la verosimilitud misma que los escritores modernos se esfuerzan en lograr, y todo el arte que emplean en imitar la verdad, presta mayor fuerza a los sentimientos violentos y peligrosos que quieren despertar en sus lectoras: «En los primeros siglos de la cortesía y la galantería francesas, el espíritu menos perfecto de las mujeres se contentaba con hechos y acontecimientos tan maravillosos como increíbles; ellas quieren ahora hechos verosímiles, pero de sentimientos tan maravillosos que perturben y confundan los suyos; buscan en seguida, en todo lo que las rodea, realizar las maravillas con las cuales están encantadas; pero todo les parece sin sentimiento y sin vida, porque desean encontrar lo que no se halla en la naturaleza.»[801] La novela forma el medio por excelencia de perversión de la sensibilidad; separa el alma de todo aquello que hay de inmediato y de natural en lo sensible, para arrastrarla a un mundo imaginario de sentimientos, tanto más violentos

cuanto más irreales, y menos regulados por las suaves leyes de la naturaleza: «Tantos escritores han dado nacimiento a una masa de lectores, y una lectura continua produce todas las enfermedades nerviosas; posiblemente, de entre todas las causas que han perjudicado la salud de las mujeres, la principal haya sido la multiplicación de las novelas desde hace más de cien años… Una muchacha que lee a los diez años, en lugar de correr, será a los veintiuno una mujer con vahídos y no una buena nodriza»[802].

Lentamente, y en un estilo todavía muy disperso, el siglo XVIII forma en torno a la conciencia que tiene de la locura y de su amenazante aumento, todo un orden nuevo de conceptos. En el paisaje de la sinrazón, en donde el siglo XVIII había colocado a la locura, ésta ocultaba un sentido y un origen oscuramente moral; su secreto la emparentaba con la falta y la animalidad, de la cuál se percibía la inminencia en los alienados, y la cual paradójicamente, no los hacía inocentes. En la segunda mitad del siglo XVIII, no será ya reconocida como aquello que aproxima al hombre a una decadencia inmemorial, o a una animalidad indefinidamente presente; se la sitúa, al contrario, en esas distancias que el hombre toma con respecto a sí mismo, a su mundo, a todo aquello que se le ofrece en la inmediatez de la naturaleza; la locura se vuelve posible en ese *medio* donde se alteran las relaciones del hombre con lo sensible, con el tiempo, con el prójimo; es posible por todo aquello que en la vida y en el devenir del hombre constituye ruptura con lo inmediato. La locura no pertenece ya al orden de la naturaleza ni de la caída, sino a un orden nuevo, donde comienza a presentirse la historia, y donde se forman, en un oscuro parentesco originario, la «alienación» de los médicos y la «alienación» de los filósofos, dos figuras en las cuales el hombre altera toda su verdad, y a las que el siglo XIX, después de Hegel, se apresurará a hacer perder toda traza de parecido.

Esta nueva manera de aprehender la locura por medio de la acción tan determinada de las «fuerzas penetrantes» sin duda fue decisiva, tan decisiva en la historia de la locura moderna como la espectacular liberación de los encadenados de Bicétre por obra de Pinel.

Lo extraño y lo importante a la vez es, para empezar, el valor negativo de ese concepto, en ese estadio aún arcaico de su elaboración. En los análisis que acabamos de evocar, esas fuerzas no designan aquello de la naturaleza que puede constituir el entorno de un ser vivo; tampoco es el lugar de las adaptaciones, de las influencias recíprocas o de las regulaciones; no es siquiera el espacio en que el ser vivo puede desplegar e imponer sus normas de vida. El conjunto de esas fuerzas, si apartamos los significados que este pensamiento del siglo XVIII puso allí oscuramente, es que, justamente, en el *cosmos* se opone a la *naturaleza*[803]. El medio trastorna el tiempo en el retorno de sus estaciones, en la alternación de sus días y de sus noches; altera lo sensible y sus tranquilos ecos en el hombre, por las vibraciones de una sensibilidad que sólo está arreglada sobre los excesos de lo imaginario; aparta al hombre de sus

satisfacciones inmediatas para someterlo a leyes del interés que le impiden escuchar las voces de su deseo.

El medio da principio allí donde la naturaleza empieza a morir en el hombre. ¿No es así como ya Rousseau mostraba de qué modo terminaba la naturaleza y cómo se instauraba el medio humano en la catástrofe cósmica de los continentes hundidos[804]? El medio no es la positividad de la naturaleza tal como se ofrece al ser vivo; es, por el contrario, esta negatividad por la cual la naturaleza en su plenitud se retira al ser vivo; y en esta retirada, en esta no-naturaleza, algo sustituye a la naturaleza, que es plenitud de artificio, mundo ilusorio en que se anuncia la antifisis.

Ahora bien, es allí precisamente donde cobra toda su amplitud la posibilidad de la locura. El siglo XVII la descubrió en la pérdida de la verdad: posibilidad totalmente negativa, en la cual sólo estaba en cuestión esta facultad de despertar y de atención en el hombre que no es de la naturaleza, sino de la libertad. El final del siglo XVIII se pone a identificar la posibilidad de la locura con la constitución de un medio: la locura es la naturaleza perdida, es lo sensible extraviado, el extravío del deseo, el tiempo desposeído de sus medidas, es la inmediatez perdida en el infinito de las mediaciones. Ante ello, la naturaleza, por el contrario, es la locura abolida, el feliz retorno de la existencia a su verdad más próxima: «Venid, mujeres amables y sensuales», escribe Beauchesne, «huid en adelante de los peligros de los falsos placeres, de las pasiones fogosas, de la inacción y de la molicie; seguid a vuestros jóvenes esposos en las campañas, en los viajes; desafiadlos a correr sobre la hierba tierna y adornada de flores; volved a París a dar a vuestras compañeras el ejemplo de los ejercicios y de los trabajos convenientes a vuestro sexo; amad, educad sobre todo a vuestros hijos, vos sabréis cuán por encima de los otros está ese placer, y cuál es la dicha que os ha destinado la naturaleza; envejeceréis lentamente cuando vuestra vida será pura.»[805]

El medio desempeña pues un papel casi simétrico e inverso del que antes desempeñaba la animalidad. Antaño, en la sorda presencia de la bestia, existía el punto por el cual la locura, en su rabia, podía hacer irrupción en el hombre; el punto más profundo, el punto último de la existencia natural era al mismo tiempo el punto de exaltación de la contra-natura; la naturaleza humana era, asimismo, e inmediatamente, su propia contra-natura. En cambio, al final del siglo XVIII, la tranquilidad animal pertenece por entero a la dicha de la naturaleza; y es escapándose a la vida inmediata del animal, en el momento en que se forma un medio, como el hombre se abre a la posibilidad de la contra-natura y se expone por sí mismo al peligro de la locura. El animal no puede estar loco, o al menos no es la animalidad en él la que lleva la locura[806]. Por tanto, no hay que asombrarse de que los primitivos sean, entre todos los hombres, los menos dispuestos a la locura: «El orden de los labradores es muy superior en este respecto a la parte del pueblo que aporta los artesanos; pero desgraciadamente muy inferior a lo que fue antes, en el tiempo en que no era más que labrador, y hay todavía algunos pueblos de salvajes que ignoran casi

todos los males y que no mueren más que de accidentes o de decrepitud». Todavía a principios del siglo XIX se citará la afirmación del norteamericano Rush, que no ha «podido encontrar entre los indios un solo ejemplo de demencia, y entre ellos sólo ha encontrado pocos maníacos y melancólicos»[807], o la de Humboldt, que nunca ha oído hablar «de un solo alienado entre los indios salvajes de la América meridional»[808]. La locura ha sido posible por todo lo que el medio ha reprimido en el hombre de su existencia animal[809].

Desde entonces, la locura se encuentra ligada a cierta forma de devenir en el hombre. En tanto que era considerada como amenaza cósmica o inminencia animal, dormía alrededor del hombre o en las noches de su corazón, dotada de una presencia perpetua e inmóvil; sus ciclos sólo eran un retorno; sus brotes, simples reapariciones. Ahora la locura tiene un punto de partida temporal, aun si sólo se le debe entender en un sentido místico: sigue un vector lineal, que indica un crecimiento indefinido. A medida que el medio constituido alrededor del hombre y para el hombre se vuelve más espeso y opaco, aumentan los riesgos de la locura. El tiempo según el cual se reparten, se convierte en un tiempo abierto, un tiempo de multiplicación y de crecimiento. La locura se vuelve entonces la otra cara del progreso: al multiplicar las mediaciones, la civilización ofrece sin cesar al hombre nuevas oportunidades de alienarse. Matthey no hace más que resumir el sentimiento general de los hombres del siglo XVIII cuando escribe en la época de la Restauración: «Las más profundas miserias del hombre social y sus incontables goces, sus sublimes pensamientos y su embrutecimiento nacen de la excelencia misma de su naturaleza, de su perfectibilidad y del excesivo desarrollo de sus facultades físicas y morales. La multitud de sus afanes, de sus deseos, de sus pasiones, tal es el resultado de la civilización, fuente de vicios y de virtudes, de males y de bienes. Es del seno de las delicias y de la opulencia de las ciudades de donde se elevan los gemidos de la miseria, los gritos de la desesperación y del furor. Bicétre, Bedlam son testimonios de esta verdad.» [810] Sin duda, esta sencilla dialéctica del bien y del mal, del progreso y de la decadencia, de la razón y de la sinrazón, es muy familiar al siglo XVIII. Pero su importancia ha sido decisiva en la historia de la locura: ha trastornado la perspectiva temporal en que se percibía ordinariamente la locura; la ha colocado en el fluir indefinido de un tiempo cuyo origen era fijo, y el motivo cada vez más alejado; ha abierto a la locura sobre una duración irreversible, rompiendo sus ciclos cósmicos y arrancándola a la fascinación de la falta pasada; prometía la invasión del mundo por la locura, ya no bajo la forma apocalíptica del triunfo del insensato, como en el siglo XV, sino bajo la forma continua, perniciosa, progresiva, jamás fijada en ninguna figura terminal, que rejuvenece del envejecimiento mismo del mundo. Desde antes de la Revolución se inventaba una de las grandes obsesiones del siglo XIX, ya se le daba un nombre; se le llamaba «la degeneración».

Evidentemente, uno de los temas más tradicionales de la cultura grecolatina es esta idea de los hijos que ya no tienen el valor de los padres, y esta nostalgia de una antigua sabiduría cuyos secretos se pierden en la locura de los contemporáneos. Pero aún se trata de una idea moral que tiene como único soporte el crítico: no es una percepción, sino un rechazo de la historia. En el siglo XVIII, por el contrario, esta duración vacía de la decadencia empieza a recibir un contenido concreto: ya no se degenera siguiendo la pendiente de un abandono moral, sino obedeciendo a las líneas de fuerza de un medio humano, o a las leyes de una herencia física. Así pues, ya no es por haber olvidado el tiempo, tomado como memoria de lo inmemorial, por lo que el hombre degenera, sino porque en él, al contrario, el tiempo se hace más pesado, más apremiante y más presente como una especie de memoria material de los cuerpos, que totaliza el pasado y aparta la existencia de su natural inmediatez: «Los hijos se resienten de los males de los padres; nuestros antepasados han empezado a apartarse un poco del género de vida más saludable; nuestros abuelos han nacido un poco más débiles, han sido criados más perezosamente, han tenido hijos aún más débiles que ellos, y nosotros, la cuarta generación, ya no conocemos más que de oídas la fuerza y la salud de los ancianos octogenarios»[811]. En lo que Tissot llama la «degeneración» aún hay poco de lo que el siglo XIX llamará «degenerescencia»; aún no comporta ningún carácter de especie; ninguna tendencia a un fatal retorno a las formas rudimentarias de la vida y de la organización[812]; ninguna esperanza es confiada aún al individuo regenerador[813]. Y sin embargo Morel, en su *Tratado de la degenerescencia*, partirá de la enseñanza que le ha trasmitido el siglo XVIII; para él, como ya para Tissot, el hombre degenera a partir de un tipo primitivo[814]; y ello no bajo el efecto de una degradación espontánea, de una pesadez propia de la materia viviente, sino, mucho más probablemente, bajo «la influencia de instituciones sociales en desacuerdo con la naturaleza», o a consecuencia de una «depravación de la naturaleza moral»[815]. De Tissot a Morel se repite una misma lección, que atribuye al medio humano un poder de alienación donde sólo debe verse la memoria de todo lo que, en él, mediatiza la naturaleza. La locura, y todas sus potencias que multiplican las edades, no residen en el hombre mismo, sino en su medio. Estamos allí, exactamente en el punto en que aún se confunden un tema filosófico del hegelianismo (la alienación está en el movimiento de las mediaciones) y el tema biológico que Bichat ha formulado cuando ha dicho que «todo lo que rodea a los seres vivos tiende a destruirlos». La muerte del individuo está en el exterior de sí mismo, como su locura, como su alienación; queda en la exterioridad, y en la memoria grávida de las cosas, donde el hombre viene a perder su verdad; y, ¿cómo recobrarla si no en otra memoria? Memoria que sólo podría ser la reconciliación en la interioridad del saber, o el salto total y la ruptura hacia lo absoluto del tiempo, hacia la inmediata juventud de la barbarie: «O una conducta razonada que no se puede esperar, o algunos siglos de barbarie, que no nos atrevemos siquiera a desear»[816].

En esta reflexión sobre la locura [817] y en esta elaboración aún oscura del

concepto de medio, el siglo XVIII preveía extrañamente lo que iba a convertirse, en la época subsiguiente, en los temas directores de la reflexión del hombre; y proponía, bajo una luz indecisa, en los confines de la medicina y de la filosofía, de la psicología y de la historia, con una ingenuidad cuyos equívocos no ha logrado disipar toda la inquietud del siglo XIX, y del nuestro, un concepto muy rudimentario de alienación, que permite definir el medio humano como la negatividad del hombre y reconocer en él el *a priori* concreto de toda locura posible. La locura queda así alojada en lo más próximo y lo más lejano del hombre: aquí mismo donde habita, pero también allá donde se pierde, en esta extraña patria en que su residencia es igualmente lo que lo suprime, la plenitud realizada de su verdad y el trabajo incesante de su no-ser.

Entonces, la locura entra en un nuevo ciclo. Se ha despegado ahora de la sinrazón, que durante largo tiempo va a permanecer, como estricta experiencia poética o filosófica repetida de Sade a Hölderlin, a Nerval y a Nietzsche, el puro hundimiento en un lenguaje que suprime la historia y que hace cintilar, en la superficie más precaria de lo sensible, la inminencia de una verdad inmemorial. La locura, para el siglo XIX, tendrá un sentido totalmente distinto: por su naturaleza, y en todo lo que la opone a la naturaleza, estará muy próxima de la historia.

Fácilmente tenemos la impresión de que la concepción positivista de la locura es fisiológica, naturalista y anti-histórica **[818]** y que han sido necesarios el psicoanálisis, la sociología y ni más ni menos que la «psicología de las culturas» para sacar a luz el nexo que secretamente podía tener la patología de la historia con la historia. De hecho, era cosa claramente establecida a fines del siglo XVIII: desde esta época, la locura estaba inscrita en el destino temporal del hombre; era la consecuencia y el rescate del hecho de que el hombre, por oposición al animal, tuviera una historia. El que ha escrito, con una extraordinaria ambigüedad de sentido, que «la historia de la locura es la contrapartida de la historia de la razón» no había leído ni a Janet, ni a Freud, ni a Brunschvicg; era un contemporáneo de Claude Bernard, y presentaba como ecuación evidente: «Tal tiempo, tal género de insania de espíritu.» **[819]** Sin duda, ninguna época tendrá una conciencia más aguda de esta relatividad histórica de la locura que los primeros años del siglo XIX: «Cuántos puntos de contacto», decía Pinel, «tiene a ese respecto la medicina con la historia de la especie humana.» **[820]** Y se felicitaba de haber tenido ocasión de estudiar las enfermedades del espíritu en un tiempo tan favorable como la Revolución, época propicia, entre todas, a esas «pasiones vehementes» que son «el origen más ordinario de la alienación»; para observar sus efectos, «qué época más favorable que las tormentas de una revolución propia para exaltar siempre al más alto grado las pasiones humanas o antes bien, la manía, en todas sus formas**[821]**» Durante largo tiempo la medicina francesa buscará las huellas del 93 en las generaciones siguientes, como si las violencias de la historia y su locura se hubiesen depositado en el tiempo silencioso de la herencia: «No hay duda de que durante la Revolución, el Terror ha sido funesto a algunos individuos, y

aún desde el seno materno… Los individuos a quienes esta causa ha predispuesto a la locura son los de las provincias que durante más largo tiempo han sido presa de los horrores de la guerra.»[822] La noción de locura tal como existe en el siglo XIX se ha formado en el interior de una conciencia histórica, y ello de dos maneras: primero, porque la locura en su aceleración constante forma como una derivación de la historia; y segundo, porque sus formas están determinadas por las figuras mismas del devenir. Relativa al tiempo y esencial a la temporalidad del hombre, tal nos parece la locura como es reconocida entonces, o al menos experimentada, mucho más profundamente histórica, en el fondo, de lo que es para nosotros.

Y sin embargo, pronto será olvidada esta relación con la historia: Freud, penosamente, y de una manera que acaso no sea radical, se verá obligado a apartarla del evolucionismo. Y es que en el curso del siglo XIX habrá caído en una concepción a la vez social y moral por la que ha sido completamente traicionada. La locura ya no será comprendida como la contrapartida de la historia, sino como el anverso de la sociedad. En la obra misma de Morel puede captarse de la manera más clara esa inversión del análisis histórico en crítica social, que arroja a la locura del movimiento de la historia para hacer de ella un obstáculo a su feliz desarrollo y a sus promesas de reconciliación. Para él, la miseria forma —en tanto que en el siglo XVIII era la riqueza, era el progreso— el medio más favorable para la propagación de la locura: «Profesiones peligrosas o insalubres, habitación en centros demasiado populosos o malsanos, intoxicaciones diversas; si se aunan ahora esas malas condiciones generales la influencia profundamente desmoralizadora que ejerce la miseria, la falta de instrucción, la falta de previsión, el abuso de bebidas alcohólicas y los excesos venéreos, la insuficiencia de la alimentación, se tendrá una idea de las complejas circunstancias que tienden a modificar de manera desfavorable los temperamentos de la clase pobre.» [823] Así, la locura se libra de lo que puede haber de histórico en el devenir humano, para alojarse en una moral social: se convierte en el estigma de una clase que ha abandonado las formas de la ética burguesa; y en el momento mismo en que el concepto filosófico de alienación adquiere un significado histórico por el análisis económico del trabajo, en ese momento mismo el concepto médico y psicológico de alienación se libera totalmente de la historia para convertirse en crítica moral en nombre de la salvación de la especie. En una palabra, el temor a la locura, que para el siglo XVIII era el miedo a las consecuencias de su propio devenir, se transforma poco a poco en el siglo XIX, hasta el punto de hacerse obsesivo ante contradicciones que, sólo ellas, pueden asegurar, sin embargo, el mantenimiento de sus estructuras; la locura se ha convertido en la paradójica condición de la duración del orden burgués cuya amenaza más inmediata constituye, sin embargo, desde el exterior. Así pues, se la percibe al mismo tiempo como indispensable degenerescencia —puesto que es la condición de eternidad de la razón burguesa— y como olvido contingente, accidental de los principios de la moral y la religión, puesto

que es necesario futilizar, al juzgarla, lo que se presenta como la inmediata contradicción de un orden cuyo fin no puede preverse.

De este modo entrará en un sueño, a mediados del siglo XIX, esta conciencia histórica de la locura que durante largo tiempo había permanecido en vigilia en la época del «positivismo militante».

Ese paso por la historia, por precario y olvidado que fuera, no por ello es menos decisivo para la experiencia de la locura tal como se ha sentido en el siglo XIX. El hombre instaura así un nexo nuevo con la locura, más inmediato en un sentido, y más exterior también. En la experiencia clásica el hombre se comunicaba con la locura por la vía del error, es decir, la conciencia de la locura necesariamente implicaba una experiencia de la verdad. La locura era el error por excelencia, la pérdida absoluta de la verdad. A fines del siglo XVIII, pueden verse las líneas generales de una experiencia, en que el hombre, con la locura, no pierde la verdad, sino *su* verdad; ya no son las leyes del mundo las que se le escapan, sino él mismo el que escapa de las leyes de su propia esencia.

Tissot hace evocación de ese avance de la locura a fines del siglo XVIII como un olvido, por el hombre, de lo que hace su verdad más inmediata; los hombres han «recurrido a placeres ficticios, muchos de los cuales no son más que una singular manera de ser, opuesta a los usos naturales y cuya extrañeza es su único mérito; tal es un mérito real para aquéllos a quienes ella puede salvar del penoso sentimiento de una excitación vacía, sentimiento que ningún hombre puede sostener, y que hace que todo lo que lo rodee le sea caro. De allí sin duda el origen primero del lujo, que no es más que el despliegue de una multitud de cosas superfluas… Tal estado es el de un hipocondriaco a quien hace falta un gran número de remedios, y que no por ello es menos desdichado[824]» En la locura, el hombre es separado de su verdad, exiliado en la inmediata presencia de un medio en que él mismo se pierde. Cuando el hombre clásico perdía *la* verdad, es porque era rechazado hacia esa existencia inmediata en que estallaba su animalidad, al tiempo en que aparecía esta primitiva decadencia que le mostraba originalmente culpable. Ahora, cuando se hable de un hombre loco se designará a quien ha abandonado la tierra de *su* verdad inmediata, y que se ha perdido a sí mismo.

II. LA NUEVA SEPARACIÓN

EN EL curso del siglo XVIII, algo se ha movido en el lado de la locura. Ha habido, inicialmente, este temor que parece colocar la sinrazón con las viejas obsesiones, y restituirle una presencia que el intercambio había logrado esquivar, o poco había faltado. Pero hay más aún: ahí mismo donde la locura había sido puesta en reposo, en el espacio homogéneo de la sinrazón, se realiza un trabajo lento, muy oscuro, apenas formulado, del que sólo se perciben los efectos en la superficie; un profundo impulso hace reaparecer la locura, que tiende así a aislarse y a definirse por sí misma. El nuevo temor del siglo XVIII no resulta ser un vano temor: la locura está a punto de aflorar nuevamente, en una presencia confusa pero que pone en problemas la abstracción del internamiento.

Se repite continuamente que la locura aumenta. Es difícil establecer con certidumbre si el número de locos realmente ha aumentado en el siglo XVIII, es decir, en una proporción mayor que el conjunto de la población. Ese número sólo nos es perceptible a partir de las cifras del internamiento, que no necesariamente son representativas: al mismo tiempo porque la motivación del internamiento sigue siendo a menudo oscura y porque siempre es mayor el número de los que se reconoce como locos, pero que se renuncia a internar. Sin embargo, algunos hechos numéricos son indudables.

Si tomamos las cosas de manera global y comparamos las cifras de fines del siglo XVII con las de principios de la Revolución, podrá verse un aumento masivo. La Salpétriére contaba con 3059 personas en 1690; cien años después, tiene más del doble, 6704, según el censo hecho por La Rochefoucauld-Liancourt para la relación al Comité de mendicidad[825]. Para Bicétre, las proporciones son las mismas: un poco menos de 2000 internados en el siglo XVII, pero en el momento de la Revolución 3834[826]. Para ciertas casas religiosas el aumento es aún más considerable; cuando los Hermanos de San Juan de Dios abren la casa de internamiento de la caridad, en Senlis, en 1665, han establecido cuatro plazas; en 1780, cuentan con 91, 67 de las cuales están efectivamente ocupadas[827]; en Cháteau-Thierry, primero unos cuantos lugares, en 1783, 30 pensionarios[828]. Pero para que dejen aparecer su verdadero significado, esas cifras deben ir seguidas de toda la curva de su evolución. Debe tenerse en cuenta el periodo de instalación, de funcionamiento del instituto, que se extiende, poco más o menos, de 1680 a 1720, y durante el cual es muy rápido el crecimiento, mucho más que el de la población. Pero si sólo consideramos los 70 años que preceden a la Revolución, las cifras resultan sorprendentemente estables, lo cual resulta tanto más paradójico cuanto que la curva del desarrollo demográfico se acelera sensiblemente durante el mismo periodo. Hasta diríase que el número de los

internamientos llega lentamente a un máximo situado alrededor de la década de 1770, y que luego decrece en los años que preceden inmediatamente a la Revolución. En Bicétre 4052 internados el 1º de enero de 1770; 4277 el 1º de enero de 1772, 3938 en 1774; 3668 en 1766; y cuando el ecónomo Tristan hace un censo, con fecha 9 de abril de 1779, ya no hay más que 3518[829]. En San Lázaro, donde podían contarse 62 pensionarios en 1733, 72 en 1736, se llega al máximo en 1776 con 77 personas; pero el 29 de octubre de 1788 tiene solamente 40. Cháteau-Thierry sólo cuenta con 25 pensionarios en vísperas de la Revolución.

Esas fluctuaciones bastan para mostrar que el régimen del internamiento no sigue fielmente la curva demográfica. Y es que, sin duda, han intervenido otras influencias: la miseria y el rigor de la represión en los últimos años del reinado de Luis XV han inflado las cifras; en cambio, cierta recuperación económica, la guerra de América, las restricciones aportadas por Breteuil a las órdenes de destierro y a las prácticas del internamiento han hecho disminuir toda esta población asilada.

En la medida en que se le puede determinar sin excesivo riesgo de error, parece que la cifra de los locos sigue una curva bastante particular: ni la demográfica ni tampoco exactamente la del internamiento. En los primeros años de la Salpétriére, si se suma el total de mujeres encerradas en las alas de La Magdalena, de Saint-Levéze, de Saint-Hilaire, de Santa Catalina, de Santa Isabel, así como en las mazmorras, se llega a Ja cifra de 479 personas, de las que puede decirse, en general, que están allí por alienadas[830].

Cuando Tenon ordena hacer su encuesta en 1787, encuentra 600 locas; La Rochefoucauld-Liancourt, 550. El movimiento es de un orden muy parecido en Bicétre; en 1726, hay allí 132 «locos, violentos, inocentes»; en 1789, se encuentran 187 hombres encerrados en Saint-Prix, que es el ala reservada a los locos[831]. Y es en 1788 cuando se alcanza el máximo: 110 ingresos de insensatos en 1784, 127 en 1786, 151 en 1788, y luego, para los años siguientes 132, 103, 92. Tenemos, pues, un aumento bastante lento de los locos —al menos de los internados reconocidos como tales— a lo largo de todo el siglo XVIII, con avance hacia el máximo durante los años 1785-1788, y luego un descenso brutal desde que empieza la Revolución. El desarrollo de esta curva no deja de ser bastante extraño. No sólo deja de seguir exactamente la evolución de los internamientos y el crecimiento de la población, sino que no parece responder apenas al rápido aumento de alarma que en el siglo XVIII han causado todas las formas de locura y de sinrazón. Sin duda, no pueden tomarse esas cifras como dato aislado; es probable que la conciencia de un aumento de la locura no fuera aunada a la intensidad de las medidas de internamiento sino que, antes bien, dependiera del número de locos que no eran encerrados, y que una mezcla de solicitud y de negligencia dejaba circular libremente: el descubrimiento de los vapores, de los males de los nervios, la importancia cobrada por las afecciones histéricas e hipocondriacas, han hecho por este temor más que el internamiento mismo. Pero aquello que acaso ha dado su estilo, tan particular, a la curva de la

evolución del internamiento de los locos es la intervención de un nuevo hecho que explica el relativo estancamiento de las cifras cuando se le compara con la rápida intensificación del temor, que le es contemporáneo. Lo que ha pesado sobre esas cifras, y que ha hecho disminuir, guardada toda proporción, el número de locos encerrados en los antiguos asilos, es la apertura, a mediados del siglo XVIII, de toda una serie de casas destinadas exclusivamente a recibir a Jos insensatos.

Fenómeno casi tan súbito como el gran encierro del siglo XVII, pero que ha pasado aún más inadvertido que él. Sin embargo, su significado es esencial. Ya en 1695 se había abierto en Aix un hospital para los insensatos, con la condición, sin embargo, de que fuesen violentos y peligrosos, lo que indicaba bastante el carácter aún puramente represivo de esta institución**[832]**. Pero en el siglo XVIII empieza a practicarse regularmente el internamiento en casas reservadas estrictamente a los locos. Los hermanos de Picpus tienen uno de ese género en «Fontaine, campaña de Lyon», los Observantes en Manosque, las Hijas de la Providencia en Saumur**[833]**. En París se ha abierto una veintena de casas particulares, casi todas en la segunda mitad del siglo; algunas son bastante importantes, como la famosa pensión Belhomme que puede recibir 33 personas, tanto como la casa Bouquelon; la pensión Santa Colomba recibe 28 pensionarios, la pensión Laignel 29; las pensiones Douai y du Guerrois una veintena, poco más o menos**[834]**. Las *Petites-Maisons* empiezan a convertirse, por excelencia, en hospitales para locos; a menudo ocurre que Bicétre o la Salpétriére traten de librarse de ellos, arguyendo que les convienen más las *Petites-Maisons***[835]**. Es éste un dato casi enteramente nuevo con relación al siglo XVII. Un buen número de locos que 50 años antes hubiesen sido encerrados en las grandes casas de internamiento encuentran hoy un asilo que les pertenece como cosa propia. He aquí algo que puede explicar en parte por qué su número ha aumentado en tan débil proporción, a juzgar por los únicos establecimientos en que ya se encontraban en el siglo XVII. Pero más que por sus incidencias cuantitativas, el fenómeno es importante por lo que comporta de significado nuevo.

Y es que, en efecto, es posible observarlo por toda Europa. Bruscamente, se vuelve a practicar el viejo internamiento de los locos, que ya se había conocido en tiempos del Renacimiento; por ejemplo, en 1728, la antigua Dollhaus de Frankfurt ha sido reacondicionada**[836]**. Por otra parte, aparecen incontables casas privadas en Alemania; cerca de Bremen, en Rockwinckel, se abre una casa en 1764, sostenida por un holandés; luego, en 1784, viene la fundación de la Irrenhaus de Brieg en el Schleswig, que puede albergar 50 alienados; en 1791 será el *Irrenanstalt* de San Jorge, en Bayreuth. Si no se construyen para los locos hospitales separados, se les hace un lugar aparte en los que ya existen; en Würzburg, el príncipe-obispo de Schonborn decreta en mayo de 1743 que los sujetos *delirantes et simul furiosi* serán internados en un ala especial del hospital Julius, en tanto que los *placidi delirantes et non furiosi* permanecerán en las casas de internamiento de los distritos**[837]**. En Viena

se abre una de las casas de locos más importantes de Europa; puede albergar a 129 personas[838]. En Inglaterra nacen sucesivamente el hospital de Manchester y luego el Liverpool Lunatic Hospital, en tanto que se abre la Lunatic Ward of Guy's Hospital[839]; luego, en 1777, el famoso hospital de York, contra el cual Tuke y sus cuáqueros emprenderán una campaña, no porque represente un residuo de un pasado que se quisiera olvidar, sino en la medida en que, por el contrario, de creación muy reciente, manifestaba mejor que ningún otro cierta conciencia que se tomaba de la locura, y del estatuto que se le atribuía. Pero de todas estas creaciones, la más importante es, evidentemente, la del St. Luke Hospital. Habían empezado a reconstruirlo en 1782, para 220 personas; cuando Tenon lo visitó cinco años después, aún no estaba terminado; alojaba a 130 alienados; «para ser recibido allí, es necesario ser pobre, maníaco indudable, que la enfermedad no date de más de un año, y que no se haya sido tratado en otro hospital de locos. No se admiten ni imbéciles, ni enfermos de males convulsivos ni venéreos, ni seniles, ni mujeres encintas, ni víctimas de la viruela». Si se declara una de esas enfermedades, el sujeto es despedido inmediatamente[840].

Hay una tentación a unir esas creaciones nuevas a todo el conjunto de las teorías reformadoras que van a conducir, por obra dé Tuke, Pinel y Reil, a la construcción de los grandes asilos del siglo XIX. De hecho, una muy sencilla razón de cronología nos impide inscribir esas creaciones del siglo XVIII en el movimiento reformador. Los principales textos que exigen para los locos un estatuto médico o al menos un mejor trato preceden en muy poco a la Revolución: la instrucción de Doublet y de Colombier data solamente de 1785; Tenon redacta en 1787 su proyecto de un hospital para los enfermos del espíritu. El deslizamiento a las instituciones ha precedido, con mucho, a todo el esfuerzo teórico por considerar a los locos internados como enfermos a quienes debía cuidarse. Por cierto, los nuevos hospitales que están abriéndose no son apenas diferentes, en su estructura, de aquellos que los habían precedido en un siglo. Las condiciones jurídicas del internamiento no han cambiado; y, por estar especialmente destinados a los locos, los hospitales nuevos casi no dejan lugar a la medicina. San Lucas no es «un progreso» por relación a Bedlam; la duración del «tratamiento» esta fijada en un año por los estatutos; si al llegar a ese término no se ha obtenido ningún resultado satisfactorio, los sujetos son despedidos, pero el tratamiento mismo sigue siendo de los más vagos: «Se les trata según las indicaciones que se presenten y que parezcan las más favorables a percibir. Se restablecen las evacuaciones suprimidas, se mantiene cuidadosamente libre el vientre. Se turna a los alienados a la enfermería cuando se encuentran enfermos.»[841] Las otras casas que acabamos de citar no son más médicas que San Lucas[842]; en particular, ninguna de las veinte pensiones privadas que existen en París, admite la presencia y ni siquiera las visitas de un médico.

Lo esencial del movimiento que está realizándose en la segunda mitad del siglo XVIII no está, pues, en la reforma de las instituciones, o en la renovación de su

espíritu, sino en ese deslizamiento espontáneo que determina y que aísla los asilos especialmente destinados a los locos. La locura no ha roto el círculo del internamiento, sino que se desplaza y, lentamente, toma su distancia. Diríase una nueva exclusión del interior de la antigua, como si hubiera sido necesario ese nuexo exilio para que la locura al fin encontrara su refugio y pudiera estar en el mismo plano de sí misma.

La locura ha encontrado una patria que le es propia: descenso apenas perceptible, tanto así permanece fiel el nuevo internamiento al estilo del antiguo, pero que indica que algo de esencial está sucediendo, que aísla la locura y empieza a hacerla autónoma con relación a la sinrazón, con la cual se encontraba confusamente mezclada.

¿Cuál es la naturaleza de ese refugio que es otro y sin embargo siempre el mismo? ¿Cómo ha podido la locura ser así desplazada, de manera que ahora se encuentra en situación peligrosa entre el *medio* de la sinrazón homogénea, y ese *lugar* nuevo en que se la hace equivalente de sí misma? Ciertamente, ese movimiento no es extraño a la renovación del miedo, que le es contemporánea. Pero sería muy arbitrario querer determinar lo que es causa y lo que es efecto. ¿Es porque se empieza a tener miedo a los locos por lo que se les desplaza, y por lo que se tiene buen cuidado de aislarlos? ¿Es, por el contrario, porque toman una figura independiente y porque ocupan un lugar autónomo, por lo que se empieza a temerles? Dicho de otro modo, ¿es la resurrección de las viejas fobias conservadas, pese al internamiento, en la memoria del Occidente, por lo que se autoriza la reaparición de los *Narrtürmer* y como una nueva partida de la *Nave de los locos*, o es posible reconocer ya el nacimiento de nuevas estructuras y la silueta de los glandes asilos del siglo XIX?

Si se le presenta así, en términos de causalidad, sin duda nos arriesgaremos a falsear el problema. Lo que desplaza lentamente la locura a lo largo de todo el siglo XVIII no es precisamente ni lo que queda ni lo que va a venir sino, indiferentemente, lo uno y lo otro en una experiencia que se constituye un pasado y que proyecta su porvenir. Lo que es necesario para comprender esas relaciones temporales y reducir sus prestigios, es saber cómo era *percibida* la locura en esta época, antes de toda toma de conocimiento, de toda formulación de saber. El temor a la locura, el aislamiento al que se la arrastra, muestran, ambos, una región bastante oscura en que la locura es experimentada primitivamente —reconocida antes de ser conocida— y en que se trama lo que puede haber de histórico en su móvil verdad.

Bajo la coacción del internamiento, la sinrazón, en el siglo XVIII, no deja de simplificarse, de perder sus signos particulares en una monotonía indecisa. Poco a poco, los rostros singulares bajo los cuales se le internaba resultan más difíciles de discernir, y se confunden en la aprehensión global de «libertinaje».

Se encierra como «libertinos» a todos aquellos que no se sustrae como locos. Tan sólo la obra de Sade, al fin del siglo, en el momento en que se deshace el mundo del

internamiento, llegará a desanudar esta confusa unidad. A partir de un libertinaje reducido a denominador de la apariencia sexual más flagrante, se reanudará con todas las potencias de la sinrazón, reencontrará la profundidad de las profanaciones, dejará subir en él todas esas voces del mundo en que queda suprimida la naturaleza. Pero esta obra misma en el discurso que prosigue indefinidamente, ¿no es la manifestación de esta esencial uniformidad en que la sinrazón, a fines del siglo XVIII, sale a la superficie? Uniformidad de las variaciones sexuales, de las que hay que admitir el incesante recomienzo, como en una oración siempre renovada, y que sirven de invocación a la lejana sinrazón.

En tanto que la sinrazón se absorbe así en lo indiferenciado, y no conserva ya sino una oscura potencia de encantamiento —punto cintilante y nunca asignable—, la locura, por el contrario, tiende a especificarse, en la medida misma, sin duda, en que la sinrazón se retira y se deshace en lo continuo. Ésta se vuelve, cada vez más, simple poder de fascinación; la locura se instala, por el contrario, como objeto de percepción.

El 15 de julio de 1721, cuando los comisarios del Parlamento hacen su visita a San Lázaro, se les señala la presencia de 23 «alienados», de 4 «débiles de espíritu», de un «violento» y de un «furioso», sin contar los que son indicados como «correccionarios». Doce años después, en ocasión de una visita similar, en julio de 1733, el número de locos no ha aumentado de manera notable; pero el mundo de la locura ha proliferado extrañamente; dejemos de lado menciones como «libertinaje», «mala conducta», «ninguna religión», «no quiere ir a misa»; son las cifras cada vez más confusas de la sinrazón. Al atenerse a las solas formas de la locura reconocidas por tales, se cuentan 12 «insensatos», 6 «débiles de espíritu», 2 «alienados», 2 «imbéciles», un «hombre en la infancia», 2 «furiosos»; también se trata de «desequilibrio». (5 casos), de «trastorno» (un caso). Finalmente, se señala un pensionario que tiene «sentimientos extraordinarios». Han bastado 12 años para que las 3 o 4 categorías en las que fácilmente se repartía a los insensatos (alienación, debilidad de espíritu, violencia o furor) resulten insuficientes para cubrir el dominio entero de la locura. Se multiplican las formas, se desdoblan los rostros; se distingue a los imbéciles, a los débiles de espíritu, a los viejos en la segunda infancia, ya no se confunden el desarrollo, el trastorno o los sentimientos extraordinarios; hasta se deja surgir entre alienados e insensatos una diferencia que, para nosotros, sigue siendo bastante enigmática.

La sensibilidad a la locura, poco antes uniforme, súbitamente se ha abierto, liberando una tensión nueva a todo lo que hasta entonces se había esquivado en la monotonía del insensato. Los locos ya no son aquéllos cuya diferencia global y confusa con los otros se percibe de golpe; se hacen diferentes entre ellos, y uno de otro, ocultando mal, bajo la sinrazón que los engloba, el secreto de especies paradójicas. En todo caso, es significativa la intrusión de la diferencia en la igualdad de la locura; la razón deja entonces de situarse, por relación con la sinrazón, en una

exterioridad que sólo permite denunciarla; empieza a introducirse en ella bajo esta forma reducida al extremo, mas no obstante decisiva, que es la no-similitud, especie de separación inicial por relación con la identidad. Aprehendida en una apercepción inmediata, la sinrazón era para la razón una diferencia absoluta, pero diferencia en sí misma, nivelada por una identidad indefinidamente recomenzada. Pero he aquí que ahora empiezan a surgir los rostros múltiples de la diferencia, formando un dominio en que la razón puede encontrarse, ya casi reconocerse. Llegará el día en que, en esas diferencias clasificadas y analizadas objetivamente, la razón podrá apropiarse el dominio más visible de la sinrazón; durante largo tiempo, la razón médica sólo dominará la locura en el análisis abstracto de esas diferencias[843].

Esta evolución es perfectamente mensurable, al menos se le puede asignar con exactitud un elemento preciso: tres o cuatro categorías quedan aisladas en los registros de San Lázaro en 1721, 14 en 1728, 16 en 1733. Ahora bien, es en 1733 cuando Boissier de Sauvages publica sus *Nuevas clases*, multiplicando el viejo mundo de las enfermedades del espíritu y añadiendo a las 4 o 5 especies comúnmente definidas en la época de Willis o de Boerhaave la larga serie de todas las «vesanias». Tal encuentro no se debe, sin duda, al azar; y sin embargo, entre las especificaciones que propone Sauvages, y las categorías indicadas en los registros de Charenton o de San Lázaro, prácticamente no hay ningún punto común. Aparte de algunos términos como «demencia» o «imbecilidad», ninguna de las nuevas categorías del internamiento recubre, siquiera aproximadamente, las que están descritas en la nosología del siglo XVIII. Los dos fenómenos parecen simultáneos, pero de naturaleza y probablemente de significación diferente: como si el análisis nosológico, siguiendo un hilo conceptual o un encadenamiento causal, no hubiese hablado más que por y para lá razón sin determinar en nada lo que la locura puede decir de sí misma una vez situada en el espacio del internamiento.

En su origen, esas formulaciones son extremadamente sencillas. Ya lo hemos visto: tres o cuatro categorías, el dominio indiferenciado de la enajenación y los datos más precisos del furor y de la imbecilidad; el resto no es caracterizado nunca más que por los indicios de una pintoresca moral, o por el absurdo de los errores proferidos[844]. En cuanto a las categorías del furor y de la imbecilidad, parece que después de haber estado perdidas durante largo tiempo en esas caracterizaciones individuales, poco a poco toman un valor general, formando dos polos en los cuales tiende a repartirse todo el dominio de la enajenación. En 1704, por ejemplo, puede leerse sobre los registros de Charenton una mención como ésta a propósito de un tal Claude Barbin: «Me ha parecido más extravagante que el año pasado;…sin embargo diríase que su espíritu se balancea entre el furor y la imbecilidad»[845]. Del lado del furor, hay todas las violencias ejercidas sobre nosotros, todas las amenazas de muerte, y esta rabia que va hasta volverse contra sí mismo: a propósito de una tal señora Gohart, observa de Argenson: «Su locura… a menudo va hasta el furor, y… según las apariencias la llevará o a deshacerse de su marido o a matarse ella misma a la primera

ocasión.»[846] La imbecilidad, asimismo, conlleva peligros mortales, pero bajo otra forma; la imbecilidad no puede asegurar su existencia ni responder de ella; el imbécil está librado pasivamente a la muerte, que ya no es violencia, sino pura y simple incapacidad de subsistir por sí mismo (la negativa a alimentarse es considerada como el signo más manifiesto de la imbecilidad). La locura se sitúa y oscila entre esos dos puntos en que ella culmina. Sólo hay clasificación por relación a esta doble urgencia. El internamiento distingue ante todo, en la locura, los peligros de muerte que ésta conlleva: es la muerte la que opera la separación, no la razón ni la naturaleza; todo el resto aún no es más que el gran hormigueo individual de las faltas y de los defectos. Éste es el primer esfuerzo hacia una organización del mundo asilario de la locura, y su prestigio seguirá siendo lo bastante grande hasta fines del siglo XVIII para que Tenon lo admita aún como enteramente válido, en la medida en que dicta los imperativos de la coerción: «Los locos se dividen en imbéciles y en furiosos; unos y otros exigen una vigilancia continua»[847].

Pero a partir de esta organización rudimentaria en la cual sólo el peligro de muerte logra conjurar lo pintoresco individual, lentamente van a constituirse coherencias nuevas, permitiendo poco a poco lo que podría llamarse una *percepción asilaría* de la locura. Aparecen nuevas cualidades que ya no sólo señalan peligros ni se ordenan según la muerte. Evidentemente es muy difícil seguir en sus recovecos el conjunto de ese trabajo, que sólo está señalado por las noticias, siempre muy breves, de los registros de internamiento. Pero hasta en esos textos parece que la locura empieza a hablar un idioma que ya no se refiere a la muerte y a la vida, sino a ella misma y a lo que puede comportar de sentido y no-sentido. Sin duda es en esta dirección como se puede comprender la distinción tan frecuente en el siglo XVIII, y tan oscura para nosotros, entre los insensatos y los alienados. Hasta el principio del siglo, los dos conceptos desempeñan, uno por relación al otro, un papel simétrico e inverso; en tanto que los «insensatos» designan a los delirantes en el grupo general de los locos o alienados; los alienados designan a aquellos que han perdido toda forma y toda huella de razón entre los insensatos que, de manera general y menos precisa, tienen la «cabeza alterada» o «el espíritu perturbado». Pero poco a poco en el curso del siglo XVIII se realiza una separación que tiene un sentido diferente. El alienado ha perdido enteramente la verdad; está librado a la ilusión de todos los sentidos, a la noche del mundo. Cada una de sus verdades es un error, cada una de sus evidencias es un fantasma, es presa de las fuerzas más ciegas de la locura: «Tan pronto cae en una especie de demencia desprovista de toda razón y de todo sentimiento de humanidad, tan pronto agitado de una pasión violenta que le atormenta, entra en un frenesí que sólo le hace anhelar la sangre, el asesinato, la carnicería, y en esos momentos de perturbación y agitación, al no reconocer persona, al no reconocerse a sí mismo, se puede temer todo de él.» [848] El alienado ha dejado atrás todos los límites de la accesibilidad; todo, en su mundo, se ha vuelto extraño a los otros y a sí mismo. En el universo del insensato, por el contrario, es posible reconocerse; allí, la

locura siempre es asignable. Tan pronto encuentra un lugar en la percepción, o al menos en lo que puede haber de juicio y de creencia en una percepción —«es un *insensato* que se imaginaba que el Padre Eterno se le había aparecido y le había dado el poder de predicar la penitencia y de reformar el mundo»[849]—, tan pronto se sitúa en la aprehensión intelectual de la verdad, en la manera en que la reconoce, en que la deduce, y en que se adhiere a ella: «Siempre está empeñado en la astrología judicial y en esas impiedades misteriosas con que se había hecho un sistema de medicina.» [850] El insensato no es como el alienado que hace valer las fuerzas vivas de la locura; deja que la sinrazón circule más o menos secretamente bajo la apariencia de la razón; a propósito del mismo sujeto hacen esta observación los religiosos de Charenton: «Lo que antes pensaba por un principio de libertinaje o una prevención criminal, lo cree, antes por extravagancia que por razón; cree que los espíritus infernales lo obsesionan». El insensato no es enteramente extraño al mundo de la razón: antes bien representa la razón pervertida, perpetuamente derivada a cada movimiento del espíritu. En él se realizan incesantemente el peligroso intercambio de la razón y de la sinrazón, en tanto que la alienación designa, antes bien, el momento de la ruptura. El alienado está totalmente del lado del no-sentido; el insensato, en la inter-versión del sentido.

Sin duda, tales diferencias han permanecido bastante fluidas para aquellos mismos que las utilizaban, y nada prueba que hayan sido seguidas con rigor. Sin embargo, los principios organizadores —vida y muerte, sentido y no-sentido— aparecen con la constancia bastante para que esas categorías se mantengan poco más o menos iguales a lo largo de todo el siglo XVIII, agrupando alrededor de los temas principales nociones derivadas. Por ejemplo, el «rabioso» significará una mezcla de furor y de alienación, una especie de embriaguez del no-sentido en las formas últimas de la violencia. Luis Guillermo de la Formassie es internado inicialmente en Bicétre, porque sólo puede «abusar de su libertad»; pero pronto el furor se hace más violento, y cae en un no-sentido total: se ha vuelto «rabioso»; «sólo conoce a una anciana que, sola, le lleva de comer de parte de su familia, y todas las sirvientas de la casa se expondrían a morir de sus golpes si se le aproximasen»[851]. El «obcecado», por el contrario, pone todo lo que puede tener de furor y de violencia al servicio de una idea insensata. Un hombre llamado Rolando Genny ha sido llevado a la Bastilla, y después a Bicétre por «visiones que son de la misma especie que las de los iluminados y las de los fanáticos…; la sola vista de un eclesiástico lo pone furioso»[852]. En cuanto al «espíritu perturbado», participa, antes bien, de la alienación y de la imbecilidad, manifestando en la dulzura y en la incapacidad el desorden de sus pensamientos; en uno de los libros de ingreso de Bicétre se habla de un antiguo maestro de escuela que «habiendo contraído, nupcias con una mujer de mala vida, había caído en tan grande desazón que su espíritu quedó perturbado por completo»[853].

Tales nociones pueden parecer muy precarias si se les confronta con las clasificaciones teóricas. Pero su consistencia puede probarse al menos de manera

negativa por el hecho de que también y durante tanto tiempo han resistido a la penetración de la influencia médica. En tanto que se enriquece la percepción asilar, la medicina sigue siéndole extraña, y sólo interviene de manera accidental y casi marginal. Apenas se encuentran algunas anotaciones médicas que no pasan del orden de lo pintoresco, como por ejemplo ésta, a propósito de un insensato que se creía poseído por los espíritus: «La lectura de libros que tratan de la ciencia cabalística ha iniciado su mal, y la intemperancia de su constitución ardiente y melancólica lo ha aumentado fuertemente»; y, un poco más adelante: «su locura se declara cada vez más a menudo acompañada de una melancolía negra y de un furor peligroso»[854]. La clase médica no es una clase de internamiento; puede desempeñar cuando mucho un papel descriptivo, o, aún más rara vez, un papel de diagnóstico, pero bajo una forma siempre anecdótica: «Sus ojos extraviados y su cabeza involuntariamente inclinada sobre uno de sus hombros dan a conocer bastante claramente que su curación es muy incierta.»[855]

Así pues, se puede reconstituir, muy parcialmente y en el límite de las informaciones que podemos recabar, toda una labor oscura que ha sido paralela al trabajo de la clasificación teórica, pero que no le pertenece de manera alguna. Esta simultaneidad prueba, por una y otra parte, la penetración de la razón en ese dominio de la locura que ésta, sin embargo, había conjurado por el internamiento. Pero por un lado, con la medicina tenemos el trabajo del conocimiento que trata las formas de la locura como otras tantas especies naturales; del otro lado, un esfuerzo de reconocimiento por el cual en cierto modo deja que la locura tenga la palabra y haga oír voces que, por primera vez en la historia del occidente cristiano, no serán ni las de la profecía ni las del trance ni las de la posesión ni las de la bufonería; voces en que la locura no habla de otra cosa, ni por algún otro, sino por ella misma. En el silencio del internamiento, la locura ha conquistado extrañamente un idioma que es el suyo.

Y durante largo tiempo, lo que tradicionalmente se ha llamado la «psiquiatría clásica» —de manera aproximada, la que va de Pinel a Bleuler— formará conceptos que, en el fondo, no son más que compromisos, incesantes oscilaciones entre esos dos dominios de la experiencia que el siglo XIX no ha logrado unificar: el campo *abstracto* de una *naturaleza teórica* en la cual pueden separarse los conceptos de la teoría médica; y el espacio *concreto* de un internamiento *artificialmente* establecido en que la locura empieza a hablar por si misma. Ha habido como un «análisis médico» y una «percepción asilaría» que nunca han sido adecuados uno al otro, y la manía clasificadora de los psiquiatras del siglo pasado probablemente indica una inconformidad siempre nueva ante esas dos fuentes de la experiencia psiquiátrica, y la imposibilidad de conciliarias. No es el conflicto entre experiencia y teoría, entre familiaridad cotidiana y saber abstracto, lo bien conocido y lo conocido; es, de manera más secreta, un desgarramiento en la experiencia que hemos obtenido, y que quizás obtenemos siempre, de la locura, desgarramiento que separa la locura considerada por nuestra ciencia como enfermedad mental de lo que puede revelar de

sí misma en el espacio en que la ha alienado nuestra cultura. Fiel a las amenazas de la muerte y al sentido del lenguaje, la percepción asilaría ha hecho más, sin duda, que toda la nosografía del siglo XVIII, para que un día se llegue a prestar atención a lo que la locura podía decir de sí misma. Un trabajo más profundamente médico que la medicina estaba realizándose allí mismo donde la medicina no tenía cabida, allí mismo donde los locos no eran enfermos.

En adelante, podemos seguir el hilo. A partir del momento en que vemos, desde el fondo del siglo XVIII, a los locos repartirse como por sí mismos y ocupar un lugar que les pertenece como cosa propia, podemos comprender bien cómo han sido posibles el asilo del siglo XIX, la psiquiatría positiva, la locura afirmada al fin en sus derechos. Todo está en su lugar, de un siglo al otro: primero el internamiento, del que proceden los primeros asilos de locos; de allí brota esta curiosidad —pronto piedad, mañana humanitarismo y solicitud social— que permitirá surgir a Pinel y a Tuke; que provocarán, a su vez, el gran movimiento de reforma: encuestas de comisarios, constitución de grandes hospitales, los cuales, finalmente, inauguran la época de Esquirol, y el impulso de una ciencia médica de la locura. La línea es recta; el progreso es fácil. El Charenton de los Hermanos de San Juan de Dios nos deja prever el Charenton de Esquirol; y la Saípétriére, sin duda, no tenía más que un destino, el que le ha asignado Charcot.

Pero basta un poco de atención para que el hilo se rompa, y en más de una parte. Desde el origen mismo, ese movimiento que, muy pronto, tiende a aislar los locos, ¿estamos tan seguros ya de su sentido? Desde luego, en el silencio y la inmovilidad del internamiento, este esbozo de movimiento, esta primerísima percepción, ¿no es el signo de que ya nos «acercamos», de que no nos acercamos solamente a un saber más positivo, sino de que nace una sensibilidad más inquieta, más vecina del sentido mismo de la locura, como una fidelidad nueva a sus contornos? Se deja hablar a lo que hay de alienado en el hombre, se empieza a prestar atención a tantos balbuceos, se oye subir, en ese desorden, lo que será la prefiguración de un orden, la indiferencia se abre a la diferencia: ¿No es, justamente, que la locura entra en la familiaridad del lenguaje y que casi se nos abre ya en un sistema de intercambio? ¿No es que el hombre, por un movimiento que no tardará en comprometer toda la estructura de la alienación, empieza a reconocerse allí? Esto es algo que simplificaría la historia y agradaría a nuestra sensibilidad. Pero lo que queremos saber no es el valor que para nosotros ha tomado la locura, es el movimiento por el cual ha ocupado un lugar en la percepción del siglo XVIII: la serie de rupturas, de discontinuidades, de explosiones por las cuales ha llegado a ser lo que es para nosotros en el olvido opaco de lo que antes ha sido. Si se siguen las cosas con un poco de atención, está allí la evidencia: si el siglo XVIII ha dejado un lugar, poco a poco, a la locura, si ha diferenciado ciertos rostros de ella, no lo ha logrado acercándose, sino, por el contrario, alejándose: ha sido necesario instaurar una nueva dimensión, delimitar un nuevo espacio y como

otra soledad para que, en ese segundo silencio, al fin pueda hablar la locura. Si ocupa entonces un lugar, es a medida que nos alejamos de ella; sus rostros, sus diferencias, no los debe a una atención que se le presta sino a una indiferencia que la separa. De tal suerte que el máximo de distancia se adquirirá en la víspera misma del día en que surgirá «liberada» y convertida en «humana», en víspera del día mismo en que Pinel reformará Bícetre[856]. Ahora, solamente falta demostrarlo.

No hay un psiquiatra, no hay un historiador que no se deje llevar, a principios del siglo XIX, por el mismo principio de indignación; en todas partes el mismo escándalo, la misma virtuosa reprobación: «Sin vergüenza alguna, han puesto a los alienados en las prisiones». Esquirol enumera el fuerte del Há, en Burdeos, las casas de fuerza en Tolosa y Rennes, los «Bicétres» que encontramos aún en Poitiers, en Caen, en Amiens, y el «Castillo de Angers»; «por lo demás, hay pocas prisiones donde no encontremos alienados furiosos; los infortunados son encadenados en los calabozos al lado de los criminales. ¡Qué monstruosa asociación! Los alienados tranquilos son más maltratados que los malhechores»[857].

Todo el siglo les hace eco; en Inglaterra son los Tuke, convertidos en historiadores y apologistas de la obra ancestral[858]; en Alemania, después de Wagnitz, es Reil el que gime por estos desgraciados «arrojados como criminales en subterráneos, en calabozos donde no penetra jamás el ojo de la humanidad»[859]. La época positivista, durante más de medio siglo, ha testimoniado sin descanso, con ruidosa pretensión, de haber sido la primera en librar a los locos de la lastimosa confusión con los condenados, de haber separado la inocencia de la sinrazón y la culpabilidad de los criminales.

Ahora bien, es solamente un juego el demostrar que esta pretensión es vana. Hacía muchos años que se oían las mismas protestas; antes de Reil, encontramos a Franck: «Aquellos que han visitado los asilos de alienados en Alemania se acuerdan con horror de lo que han visto. Uno se espanta al entrar en esos asilos de desgracia y de aflicción; no se oyen sino gritos de desesperación, y es allí donde habita el hombre que se distingue por sus talentos y sus virtudes.» [860] Antes de Esquirol, antes de Pinel, existieron La Rochefoucauld y Tenon; y antes de ellos, hubo un insistente murmullo a lo largo de todo el siglo XVIII, hecho de insistentes protestas, recomenzadas año tras año, de aquellos mismos que pudiera creerse que fueron los más indiferentes, los más interesados quizás en conservar semejante confusión. Veinticinco años antes de las protestas de Pinel, podemos invocar a Malesherbes, haciendo «la visita de las prisiones de Estado con la intención de romper las puertas. Los prisioneros que encontró con el espíritu perturbado… ¿fueron enviados a unas casas donde la sociedad, el ejercicio y las atenciones que él había cuidadosamente prescrito, debían curarlos, según decía él?» [861] Aun en años anteriores del siglo y con una voz más sorda, han existido los directores, los ecónomos, los vigilantes, que de generación en generación siempre han pedido, y algunas veces obtenido la misma cosa: la separación de los locos y los malhechores; existió el prior de la Caridad de

Senlis que suplicaba al teniente de policía el alejar a muchos prisioneros, para encerrarlos más bien en algunas fortalezas[862], existió ese vigilante de la Casa de fuerza de Brunswick que pide —en 1713— que no se mezclen los locos con los internados que trabajan en los talleres[863]. Lo que el siglo XIX ha formulado ruidosamente, *con* todos sus recursos patéticos, ¿no lo había dicho y repetido incansablemente el siglo XVIII en voz baja? Esquirol, Reil y los Tuke, ¿verdaderamente han hecho algo más que volver a decir, en un tono más elevado, lo que era desde años atrás uno de los lugares comunes de la práctica de los asilos? La lenta emigración de los locos de la que hemos hablado que abarca de 1720 a la Revolución, probablemente sólo es el efecto más visible.

Y sin embargo, escuchemos lo que se ha dicho en ese semisilencio. ¿Cuáles son los argumentos del prior de Senlis cuando pide que se aparte de los locos a uno de los correccionarios?: «Es digno de lástima, así como dos o tres que estarían mejor en una ciudadela, a causa de la compañía de otros seis que están locos, y que los atormentan noche y día». El sentido de esta frase será tan bien comprendido por el teniente de policía que los internados en cuestión serán puestos en libertad. Las reclamaciones del vigilante de Brunswick tienen el mismo sentido: el taller está trastornado por los gritos y los desórdenes de los insensatos; su furor es un perpetuo peligro, y vale más volver a mandarlos a las celdas donde están atados. Y podemos presentir con esto que en un siglo y en el otro, las mismas protestas tenían en el fondo el mismo valor. A principios del siglo XIX, la gente se indigna de que los locos *no* sean tratados mejor que los condenados de derecho común, o los prisioneros del Estado; a lo largo del siglo XVIII, se considera que los internados merecen mejor suerte que la de ser confundidos con los insensatos. Para Esquirol, el escándalo estriba en que los condenados no son sino condenados; para el prior de Senlis, en que los locos, después de todo, no son sino locos.

La diferencia acaso no sea muy importante, y se hubiera podido adivinar. Y, sin embargo, es preciso valorarla para comprender cómo se ha transformado, a lo largo del siglo XVIII, la conciencia de la locura. No ha evolucionado en el marco de un movimiento humanitario que poco a poco la hubiera aproximado a la realidad humana del loco, a su forma más próxima y lastimosa; tampoco ha evolucionado bajo la presión de una necesidad científica, que la hubiera hecho más atenta, más fiel a lo que la locura pueda decir de sí misma. La conciencia de la locura ha cambiado lentamente, y lo ha hecho en el espacio, real y artificial a la vez, del confinamiento; es por medio de deslices imperceptibles en las estructuras, o en instantes de crisis violentas, como poco a poco se forma la conciencia de la locura que será contemporánea de la Revolución. Si los locos llegan a estar aislados, si la monotonía del insensato se divide en especies rudimentarias, no es gracias a ningún progreso médico o a algún acercamiento humanitario. Es en el fondo mismo del confinamiento donde nace el fenómeno; es a él al que hay que preguntar cuál es esa nueva conciencia de la locura.

Conciencia política mucho más que filantrópica. Pues si se percibe en el siglo XVIII que hay entre los internados, entre los libertinos, los depravados, los hijos pródigos, hombres cuyo desorden es de otra naturaleza, que tienen una inquietud irreductible, es a esos internados precisamente a quienes se debe el descubrimiento. Son ellos los primeros que protestan, y lo hacen con gran violencia. Los ministros, los tenientes de policía, los magistrados, son asediados con las mismas quejas interminables, incansablemente repetidas: uno escribe a Maurepas y se indigna de estar «confundido con los locos, entre los cuales hay furiosos, de tal manera que en todo momento estoy en riesgo de recibir peligrosos insultos»**[864]**; algún otro —es el abate de Montcrif— da la misma queja al teniente Berryer: «He aquí el noveno mes de estar confundido, en esta horrible guarida, con quince o veinte locos furiosos, mezclados con epilépticos.»**[865]** A medida que el siglo avanza las protestas contra el confinamiento se hacen más vivas: cada vez con mayor fuerza, la locura se vuelve la obsesión de los internos, en la imagen misma de su humillación, de su razón vencida y reducida al silencio. Pronto llegará el día en que Mirabeau reconocerá en la promiscuidad vergonzosa de la locura un instrumento sutil de embrutecimiento, usado contra aquéllos a quienes se pretende reducir, y la imagen misma del despotismo, que es la bestialidad triunfante. El loco no es la primera y más inocente víctima del confinamiento, sino el más oscuro y visible, y el más insistente símbolo del poder que interna. La sorda obstinación de los poderes está allí, entre internados, con esa llamativa presencia de la sinrazón. La lucha contra los poderes establecidos, contra la familia y contra la Iglesia, vuelve a iniciarse en el corazón mismo del confinamiento, en las saturnales de la razón. Y la locura representa tan bien a los poderes que castigan, que hace efectivamente el papel de castigo suplementario, ese castigo agregado que conserva el orden y la disciplina uniforme en las casas de forzados. La Rochefoucauld-Liancourt da testimonio de esto en su informe al Comité de Mendicidad: «Uno de los castigos infligidos a los epilépticos y a otros inválidos de las salas, y también a los buenos pobres, es el de ponerlos entre los locos»**[866]**. El escándalo estriba solamente en el hecho de que los locos son la verdad brutal del confinamiento, el instrumento pasivo de lo que éste tiene de peor. ¿No es preciso ver en este hecho la señal —lugar común de toda la literatura del confinamiento del siglo XVIII— que la estancia en una casa de forzados conduce necesariamente a la locura? A fuerza de vivir en ese mundo delirante, en medio del triunfo de la sinrazón, es imposible dejar de unirse, por la fatalidad dé los lugares y de las cosas, a aquellos que son el símbolo viviente de ello: «Observaré que la mayor parte de los insensatos que encierran en las casas de forzados y en las prisiones del Estado, allí han llegado a serlo, unos por el exceso de malos tratos, otros por el horror de la soledad, en la cual encuentran a cada instante los hechizos de una imaginación agudizada por el dolor»**[867]**.

La presencia de los locos entre los prisioneros no constituye el límite escandaloso del confinamiento, sino su verdad; no es abuso, sino esencia. La polémica que el siglo

XVIII sostiene contra el confinamiento se refiere frecuentemente a la mezcla que se hace de locos y gente razonable; pero no toca la relación fundamental que se admite entre los locos y el confinamiento. Cualquiera que sea la actitud que se adopte, esto, por lo menos, no está en discusión. Mirabeau, el amigo de los hombres, es tan severo con el confinamiento como con los propios internados; para él, ninguno de los que están encerrados «en las célebres prisiones de Estado» es inocente; pero su lugar no está en esas casas dispendiosas, donde arrastran una vida inútil. ¿Para qué encerrar a las «muchachas alegres» que, si fueran transportadas a las manufacturas de provincia, podrían llegar a ser muchachas trabajadoras? O esos «malvados que esperan la libertad únicamente para hacerse colgar. ¿Por qué esa gente que está atada a cadenas ambulantes no son empleados en trabajos que podrían ser malsanos para los obreros voluntarios? Servirían de ejemplo…». Una vez que se desalojara a toda esa población, ¿qué quedaría en las casas de confinamiento? Aquellos que no pueden ser colocados en ningún otro sitio, y que están allí por pleno derecho. «Algunos prisioneros de Estado, cuyos crímenes no deben ser revelados», a los que conviene agregar «los viejos que, habiendo consumido en el desenfreno y la disipación todo el fruto del trabajo de su vida, y que habiendo tenido siempre la ambiciosa perspectiva de morir en el hospital, lo consiguen tranquilamente»; por último, los insensatos que deben poder meterse en algún lado: «Éstos pueden vegetar en donde sea.»**[868]** Mirabeau el joven hace su demostración en sentido inverso: «Desafío a cualquier ser viviente a que pruebe que los prisioneros de Estado, los malvados, los libertinos, los locos y los viejos arruinados forman, no digo ya el mayor número, sino la tercera, la cuarta o la décima parte de los habitantes de las fortalezas, casas de corrección y prisiones de Estado». El escándalo para él no estriba, pues, en que los alienados estén entre los malvados, sino en que no constituyan junto con éstos lo esencial de la población internada. Así pues, ¿quién puede quejarse de estar mezclado con los criminales? No aquellos que han perdido para siempre la razón, sino aquellos que han tenido un momento de extravío en su juventud: «Yo podría preguntar… por qué se confunde a los malvados con los libertinos… Yo podría preguntar por qué se deja a unos jóvenes con peligrosas disposiciones con unos hombres que muy rápidamente los conducirán al último grado de la corrupción… Finalmente, si existe esa mezcla de libertinos y de malvados, como es completamente cierto, ¿por qué mediante esa reunión odiosa, infame, atroz, nos hacemos culpables de la más abominable de las faltas, la de conducir a los hombres al crimen?». En cuanto a los locos, ¿qué otra suerte puede deseárseles? No son lo bastante razonables, para no estar encerrados, ni lo bastante prudentes para no ser tratados como malvados, y «es completamente verdadero que es preciso ocultar a la sociedad aquellos que han perdido el uso de la razón»**[869]**.

Vemos así cómo funciona en el siglo XVIII la crítica política del confinamiento. De ninguna manera en el sentido de una liberación de la locura; de ningún modo puede decirse que haya conseguido a los alienados una atención más filantrópica, o mejores

servicios médicos. Al contrario, ha ligado más sólidamente que nunca la locura con el confinamiento, y esto mediante un doble vínculo; uno que hacía de ella el propio símbolo del poder que encierra, y que la convierte en su irrisorio y obsesivo representante en el interior del mundo del confinamiento; el otro, que la designaba como el objeto más propio de todas las medidas de confinamiento. Sujeto y objeto, imagen y fin de la represión, símbolo de su arbitraria obcecación y justificación de todo lo que puede haber de razonable y de fundamental en él. Por una vuelta paradójica, la locura aparece finalmente como la sola razón de un confinamiento, en el cual ella es el símbolo de una profunda sinrazón. Muy próximo aún el pensamiento del siglo XVIII, Michelet lo formulará con un asombroso rigor; vuelve a encontrar el movimiento mismo del pensamiento de Mirabeau, a propósito de su permanencia en Vincennes, al mismo tiempo que Sade:

1) El confinamiento aliena: «La prisión hace locos. Aquellos que se encontraban en la Bastilla y en Bicétre están embrutecidos».

2) Lo que hay de más irrazonable, de más vergonzoso, de más profundamente inmoral en los poderes del siglo XVIII, está representado en el espacio del confinamiento, y por un loco. «Se han visto los furores de la Salpétriére. Existía un loco espantoso en Vincennes, el vesánico Sade, que escribía con la esperanza de corromper los tiempos venideros».

3) Es a ese solo loco a quien debían reservar el confinamiento, y nada se ha hecho al respecto. «Se le soltó en breve, y se encerró a Mirabeau.»[870]

Así pues, existe un vacío en medio del confinamiento; un vacío que aísla a la locura, y la exhibe en lo que tiene de irreductible, de insoportable para la razón; aparece ahora con algo que la distingue de los otros motivos de encierro. La presencia de los locos aparece allí como una injusticia; *pero para los otros*. Queda rota la envoltura que guardaba la confusa unidad de la sinrazón. La locura se individualiza, y aparece extrañamente como gemela del crimen, o por lo menos ligada a él por una proximidad que todavía no se discute. En este confinamiento despojado de una parte de su contenido, subsisten solamente esas dos formas; entre las dos simbolizan aquello que el confinamiento puede tener de necesario: ellas son las únicas, que de allí en adelante constituyen lo que merece ser encerrado. Pero por haberse colocado a distancia, por haber llegado a ser finalmente una forma asignable dentro del mundo perturbado de la sinrazón, no por ello se ha liberado la locura; entre ella y el confinamiento se ha creado una pertenencia profunda, un vínculo que es casi de esencia.

Pero en el mismo momento, el confinamiento atraviesa por otra crisis, aún más profunda, puesto que ésta no pone en cuestión solamente su papel represivo, sino su misma existencia; una crisis que no viene del interior, y que no está vinculada a las protestas políticas, sino que se eleva lentamente de todo un horizonte económico y social.

El internamiento, sin duda, no ha desempeñado el papel sencillo y eficaz cuyas virtudes se cantaban en tiempos de Colbert; respondía demasiado a una necesidad real para no integrarse a otras estructuras, y no ser utilizado para otros fines.

E inicialmente ha servido de parada en los desplazamientos demográficos que ha podido exigir la población de las colonias. Desde principios del siglo XVIII, el teniente de policía pasa al ministro la lista de los internados de Bicétre y de la Salpétriére que son «buenos para las islas», y solicita para ellos órdenes de partida[871]; éste no es aún más que un medio de liberar al hospital general de toda una población estorbosa pero activa, que no sería posible mantener indefinidamente encerrada. Es en 1717, con la fundación de la «Compañía de Occidente», cuando la explotación de América se integra por completo a la economía francesa. Se recurre a la población internada: empiezan entonces las famosas partidas de Ruán y de La Rochelle: carretas para las muchachas, cadenas para los muchachos. Las primeras violencias de 1720 no se renuevan[872], pero sí se conservará la costumbre de esas deportaciones añadiendo un nuevo terror a la mitología del internamiento. Se empieza a encerrar gente para después poder «enviarla a las islas»; se trata de obligar a toda una población móvil a expatriarse, y a ir a explotar los territorios coloniales; el internamiento se convierte en depósito en el cual se mantiene en reserva a los emigrantes que se enviarán en el momento indicado, y a la región determinada. A partir de esta época, las medidas de internamiento ya no sólo son función del mercado de la mano de obra en Francia, sino del estado de la colonización en América: curso de las mercancías, desarrollo de las plantaciones, rivalidad entre Francia e Inglaterra, guerras marítimas que perturban a la vez el comercio y la emigración. Habrá periodos de disminución de actividades, como durante la Guerra de los Siete Años; por el contrario, habrá fases durante las cuales será muy activa la demanda, y la población internada será fácilmente liquidada enviándola a América[873].

Por otra parte, a partir de la segunda mitad del siglo se produce un importante cambio de las estructuras agrícolas: la desaparición progresiva, en Francia como en Inglaterra, de las tierras comunales. Su separación, que estaba autorizada, se vuelve obligatoria en Francia en 1770. Directa o indirectamente, son los grandes propietarios los que se aprovechan de esta medida: las pequeñas granjas de recría quedan arruinadas; allí donde los bienes comunales han sido repartidos según el modo igualitario, entre familias y hogares, se constituyen pequeñas propiedades, cuya vida es precaria[874]. En suma, toda una población rural se encuentra apartada de su tierra, y obligada a seguir la vida de los obreros agrícolas, expuestos a las crisis de producción y de desempleo; se ejerce alternativamente una doble presión sobre los salarios, tendiente a hacerles disminuir de manera continua: las malas cosechas que hacen bajar los ingresos agrícolas, las buenas, que hacen bajar los precios de venta. Se esboza una recesión, que sólo irá ampliándose durante los veinte años que preceden a la Revolución[875]. La indigencia y el desempleo, que, sobre todo desde

mediados del siglo XVIII, eran fenómenos urbanos y que en la campiña sólo tenían un carácter temporal, van a convertirse en problemas rurales. Las *work-houses*, los hospitales generales habían nacido, en su mayoría, en las regiones en que manufacturas y comercios se habían desarrollado más rápidamente y, por consiguiente, la población era más densa.

¿Habrá que crearlos ahora en las regiones agrícolas, donde reina una crisis casi permanente?

A medida que avanza el siglo, el internamiento se encuentra ligado a fenómenos cada vez más complejos. Se vuelve cada vez más urgente, pero también cada vez más difícil, cada vez más ineficaz. Se suceden tres graves crisis, casi contemporáneas en Francia y en Inglaterra: a las dos primeras se responderá por una agravación de las prácticas de internamiento. A la tercera, ya no se podrán oponer medios tan sencillos. Y es el internamiento mismo el que quedará en entredicho.

La primera crisis, violenta pero transitoria, tuvo lugar en el momento del tratado de Aquisgrán: acontecimiento de superficie, puesto que, de hecho, las grandes estructuras no fueron afectadas y la recuperación económica se esbozó desde el día siguiente de la guerra[876]. Pero los soldados licenciados, los internados que aguardan el intercambio de los territorios coloniales ocupados, la competencia de las manufacturas inglesas, provocan un movimiento de desempleo lo bastante acentuado para que, por doquier, se teman motines o una emigración en masa: «Las manufacturas a las que estábamos tan acostumbrados se hunden, en todas partes; las de Lyon están en quiebra; hay más de 12 mil obreros mendigando en Ruán, los mismos en Tours, etc. Se cuentan más de 20 mil de esos obreros que han salido del reino desde hace tres meses para dirigirse al extranjero, a España, a Alemania, etc., donde se les recibe y donde el gobierno es económico.»[877] Se intenta contener el movimiento decretando la detención de todos los mendigos: «Se ha dado orden de detener a todos los mendigos del reino; los gendarmes actúan en las campiñas, en tanto que se hace lo mismo en París, donde se está seguro de que no vuelven, viéndose copados por todas partes.»[878] Pero aún más que en el pasado, el internamiento se revela impopular y vano: «Los arqueros de París, en favor de los pobres, y a los que se llama arqueros de la escudilla, han arrestado a unos pequeños mendigos, y luego, equivocándose o fingiendo equivocarse, han detenido a hijos de burgueses, lo que ha comenzado las primeras revueltas; hubo el 19 y el 20 de este mes, pero las del 23 fueron más considerables. Todo el pueblo, reuniéndose en los barrios en que se han hecho esas capturas, han matado en esta jornada de 4 a 8 de esos arqueros.» [879] Finalmente, los hospitales están atestados, sin haber resuelto realmente ningún problema: «En París, todos los mendigos han sido liberados después de su arresto, y después de las sediciones que se han visto, han inundado las calles y los caminos.» [880] De hecho, es la expansión económica de los años siguientes lá que va a reabsorber toda esa mano de obra.

Alrededor de 1765, nueva crisis, y de otra importancia. El comercio francés se ha hundido; la exportación se ha reducido a menos de la mitad[881]; a consecuencia de la guerra, el comercio con las colonias está prácticamente interrumpido. La miseria es general. Resumiendo en una palabra toda la historia económica de Francia en el siglo XVIII, Arnould escribe: «Recuérdese el estado de prosperidad experimentado por Francia desde la caída del Sistema hasta mediados de este siglo, y compáresele con las heridas profundas hechas a la fortuna pública por la guerra de 1755.»[882] En la misma época, Inglaterra atraviesa una crisis igualmente grave; pero por causas totalmente distintas y de un aspecto diferente; a consecuencia de las conquistas coloniales, el comercio se acrecienta en proporciones considerables[883]; pero una serie de malas cosechas (1756-1757) y la interrupción del intercambio con los países agrícolas de Europa provocan un considerable aumento del precio de los bienes. Una y otra parte responden a la crisis mediante el internamiento. Cooper publica en 1765 un proyecto de reforma de las instituciones de caridad; propone que se creen en cada *hundred*, bajo la doble vigilancia de la nobleza y del clero, casas que abarquen una enfermería para los enfermos pobres, talleres para los indigentes válidos, y alas de corrección para quienes se nieguen a trabajar. Se fundan incontables casas en las campiñas, según ese modelo, inspirado él mismo por la *work-house* de Carlford. En Francia, una orden real de 1764 [884] establece la apertura de depósitos de mendicidad; pero la decisión no recibirá un principio de aplicación hasta después de una orden del Consejo del 21 de septiembre de 1767: «Que se preparen y establezcan en las diferentes generalidades del reino casas suficientemente cerradas para recibir allí gentes sin confesión… los que queden detenidos en dichas casas serán alimentados y mantenidos a expensas de Su Majestad». Al año siguiente se abren ochenta depósitos de mendicidad en toda Francia; tienen poco más o menos la misma estructura y el mismo destino que los hospitales generales; por ejemplo, el reglamento del deposito de Lyon establece que se recibirán allí vagabundos y mendigos condenados al encierro por juicio de preboste, «las muchachas de mala vida detenidas después del paso de las tropas», «particulares enviados por orden del Rey», «insensatos, pobres y abandonados, así como aquéllos por quienes se pague pensión»[885]. Mercier ofrece una descripción de esos depósitos, que muestra cuán poco difieren de las viejas casas del hospital general; misma miseria, misma mezcla, mismo ocio: «Prisiones de nueva institución, imaginadas para limpiar prontamente las calles y los caminos de los mendigos, a fin de que no se vea más la miseria insolente al lado del fasto insolente. Se les hunde en la última inhumanidad, en habitaciones fétidas y tenebrosas en que se les deja librados a ellos mismos. La inacción, la mala alimentación, el apiñamiento con compañeros de su miseria no tardan en hacerlos desaparecer unos detrás de otros.» [886] De hecho, muchos de esos depósitos sólo han vivido el mismo tiempo de la crisis.

Y es que a partir de 1770, y durante todo el periodo de recesión que seguirá, la práctica del internamiento comienza a retroceder; a la crisis que entonces empieza no

se va a responder ya con el internamiento, sino con medidas que tienden a limitarlo.

El edicto de Turgot sobre el comercio de granos había provocado una baja del precio de compra, pero un alza muy considerable del de venta, en el momento mismo en que la separación de bienes comunales desarrollaba el proletariado agrícola. Sin embargo, Turgot «hace cerrar varios depósitos de mendicidad, y cuando Necker llegará al poder, habrán desaparecido 47 de ellos; algunos, como el de Soissons, habrán tomado la apariencia de hospitales para ancianos y enfermos»[887]. Algunos años después, Inglaterra, a consecuencia de la guerra de América, atravesará una crisis de desempleo bastante grave. El Parlamento votará entonces —en 1782— un acta *for the better relief and Employment of the Poor*[888]. Se trata de toda una reorganización administrativa que tiende a despojar a las autoridades municipales de sus principales poderes en lo que concierne a la mendicidad; en adelante serán los magistrados del distrito los que designarán a los "guardianes" de los pobres en cada parroquia, y los directores de las *workhouses*; nombrarán un inspector, cuyos poderes de administración y control serán casi absolutos. Pero lo que importa sobre todo es que al lado de las *workhouses* se fundarán *poorhouses* que no estarán realmente destinadas más que a los que se han vuelto «indigentes por la edad, la enfermedad o invalidez, incapaces de subvenir a su propia subsistencia mediante su trabajo». En cuanto a los pobres válidos, no se les enviará ni a esas casas ni a las *workhouses*, sino que se deberá procurarles cuanto antes un trabajo que convenga a sus fuerzas y su capacidad; habrá que asegurarse de que el trabajo sea justamente retribuido. Con Turgot, con la *Gilbert's Act*, no estamos en el final del internamiento, sino en el momento en que aparece despojado de sus poderes esenciales. Ahora se sabe que no se puede resolver una crisis de desempleo, que no es susceptible de actuar sobre los precios. Si aún tiene un sentido, es en la medida en que concierne a una población indigente, incapaz de subvenir a sus necesidades. Pero no puede figurar ya, de manera eficaz, en las estructuras económicas.

Toda la política tradicional de la asistencia y de la represión del desempleo queda puesta en cuestión. Se hace urgente una reforma.

La miseria, poco a poco, se libera de las antiguas confusiones morales. Se ha visto al desempleo, en el curso de las crisis, tomar un aspecto que no podía confundirse más con el de la pereza; se ha visto a la indigencia y a la ociosidad forzada a extenderse a través de los campos, allí donde se había creído reconocer justamente las formas más inmediatas y puras de la vida moral; esto ha revelado que la miseria no es, de ser probable, algo que pertenece exclusivamente al orden de la falta. «La mendicidad es el fruto de la miseria, la cual es el resultado de accidentes sobrevenidos ya sea en la producción de la tierra, ya sea en la producción de manufacturas, en el alza de los víveres o en un exceso de población, etc…»[889] La indigencia se convierte en algo económico.

Pero no es algo contingente ni destinado a la supresión para siempre. Hay una cierta cantidad de miseria que no puede hacerse desaparecer, una especie de fatalidad de la indigencia, que debe acompañar hasta el fin de los tiempos a todas las formas sociales, incluso a aquellas que ocupan a todos los ociosos: «No debe haber más pobres en un Estado bien gobernado, que aquellos que nacen en la indigencia, o que caen allí por accidente.» [890] El fondo de miseria es de alguna manera inalienable: nacimiento o accidente, es algo que no se puede evitar. Durante mucho tiempo ha habido una incapacidad para concebir un Estado donde no hubiera pobres, ya que el estado de necesidad aparecía con gran fuerza inscrito en el destino del hombre y en la estructura de la sociedad: propiedad, trabajo e indigencia son términos que permanecen unidos en el pensamiento de los filósofos hasta el siglo XIX.

Necesaria porque no puede suprimirse, esta parte de la pobreza lo es también porque hace posible la riqueza. Porque la clase necesitada trabaja y consume poco, es por lo que puede enriquecerse una nación, por lo que adquieren valor sus campos, sus colinas y sus minas, y por lo que se pueden fabricar productos que serán vendidos en todo el mundo; en resumen, un pueblo es pobre si carece de pobres. La indigencia se transforma en un elemento indispensable para el Estado. En ella se oculta la vida más secreta, pero la más real de una sociedad. Los pobres son el fundamento y la gloria de las naciones. Y su miseria, que no puede suprimirse, debe ser exaltada y se le deben rendir homenajes: «Mi deseo es sólo el de atraer una parte de esa atención vigilante [la del poder] hacia la parte del pueblo que sufre…; los socorros que se le dan conservan esencialmente el honor y la prosperidad de un imperio, cuyos pobres son en todas partes su más firme sostén, ya que un soberano no puede conservar y extender su dominio sin favorecer la población, el cultivo de las tierras, las artes y el comercio; y los pobres son los agentes de esos grandes poderes que crean la verdadera fuerza de un pueblo.»[891] Hay allí toda una rehabilitación moral del pobre, que señala, más profundamente, una reintegración social y económica de su personaje. Dentro de la economía mercantilista, el pobre carecía de sitio, pues no era ni productor ni consumidor: ocioso, vagabundo, desocupado, pertenecía al confinamiento, y por esta medida se le excluía y se le abstraía, si así puede decirse, de la sociedad. Con la industria naciente, que necesita sus brazos, vuelve a formar parte del cuerpo de la nación.

Así, el pensamiento económico elabora sobre nuevos fundamentos la noción de pobreza. Había habido toda una tradición cristiana para la cual el que tenía una existencia real y concreta, una presencia carnal, era el pobre: rostro siempre individual de la necesidad, tránsito simbólico del Dios hecho hombre. La abstracción del confinamiento había descartado al pobre, lo había confundido con otras figuras, al envolverlo en una condenación ética, pero no había logrado disociar los rasgos. El siglo XVIII descubre que «los pobres» no existen, como realidad concreta y última; que en ellos se han confundido durante mucho tiempo dos realidades de naturaleza diferente.

Por una parte, existe la *pobreza*: rarefacción de los ingresos y del dinero, situación económica vinculada al estado del comercio, de la agricultura, de la industria. Por otra parte, existe la *población*: no como elemento pasivo sujeto a las fluctuaciones de la riqueza, sino como fuerza que forma parte directa de la situación económica, del movimiento productor de la riqueza, puesto que es el trabajo del hombre el que la ha creado, o por lo menos la transmite, la desplaza y la multiplica. El «pobre» era una noción confusa, donde se mezclaban esta riqueza que es el hombre, y el estado de necesidad, que se creía esencial para la humanidad. En realidad, entre la pobreza y la población, hay una relación rigurosamente inversa.

Fisiócratas y economistas están de acuerdo sobre esto. La población es, en sí misma, uno de los elementos de la riqueza. Constituye una fuente segura e inagotable. Para Quesnay y sus discípulos, el hombre es el intermedio entre la tierra y la riqueza: «*Tanto vale el hombre, tanto vale la tierra*, dice un proverbio sensato. Si el hombre es nada, la tierra lo será también. Con unos hombres se duplica la tierra que se posee; con ellos se rotura, con ellos se adquiere. Sólo Dios ha sabido sacar a un hombre de la tierra, pero en todas partes se ha sabido, con la ayuda de los hombres, tener la tierra, o cuando menos el producto, lo que a final de cuentas es lo mismo. De aquí se sigue que el principal bien es tener hombres, y el segundo, poseer la tierra»[892].

Para los economistas, la población es un bien igualmente esencial. Incluso, para ellos lo es bastante más, ya que creen que no solamente se crean riquezas con el trabajo agrícola, sino con toda transformación industrial, y hasta con la circulación mercantil. La riqueza depende del trabajo efectivo que realiza el hombre: «No teniendo el Estado más riquezas reales que el producto real de sus tierras y la industria de sus habitantes, su riqueza llegará al máximo cuando el producto de cada *arpent* [893] de tierra y de la industria de cada individuo haya llegado a su más alto grado»[894].

Paradójicamente, una población será más preciosa, siendo más numerosa, puesto que ofrecerá a la industria una mano de obra barata, lo que, al hacer descender los precios de costo, permite el desarrollo de la producción y del comercio. En ese mercado indefinidamente abierto de la mano de obra, el «precio fundamental» —que corresponde según Turgot a la subsistencia del obrero— y el precio determinado por la oferta y la demanda, terminan por ser iguales. Un país estará, pues, bastante más favorecido en la competencia comercial si tiene a su disposición la mayor riqueza virtual de una población numerosa[895].

Craso error del confinamiento, y falla económica: se cree suprimir la miseria poniendo fuera de circulación, y manteniendo por caridad a la *población pobre*. En realidad, se oculta artificialmente a la *pobreza*; y se suprime realmente a una parte de la *población*, que es siempre una riqueza dada. ¿Se cree ayudar a los pobres a salir de su indigencia provisional? Se les impide: se restringe el mercado de mano de obra, lo

que es aún más peligroso puesto que se está precisamente en crisis. Sería preciso, al contrario, tratar de reducir la carestía de los productos con una mano de obra más barata y compensar su rareza por un nuevo esfuerzo industrial y agrícola.

Sólo existe un remedio razonable: volver a colocar a toda la población confinada en el circuito de la producción, y repartirla en los puntos donde la mano de obra es más rara. Utilizar a los pobres, a los vagabundos, a los exiliados y emigrados de cualquier especie es un secreto de la riqueza y un elemento importante en la competencia con otras naciones: «¿Cuál es el mejor medio para debilitar a los Estados vecinos, cuya potencia e industria nos hacen sombra?», se preguntaba Josias Tucker en ocasión de la emigración de los protestantes. «¿Es el forzar a sus súbditos a permanecer en su patria, negándose a recibirlos, o incorporarlos a nosotros, y atraerlos a nuestro país por buenos tratamientos, haciéndoles gozar de las ventajas de los otros ciudadanos?»[896].

El confinamiento es criticable por las repercusiones que puede tener sobre el mercado de mano de obra; pero aún más porque constituye, junto con todas las obras de caridad tradicionales, una financiación peligrosa. Como la Edad Media, la época clásica siempre había tratado de asegurar la asistencia a los pobres por el sistema de fundaciones. Es decir, una parte del capital en inmuebles o de las rentas, se hallaba, por lo mismo, inmovilizado. Y esto de una manera definitiva, puesto que, con la justa preocupación de evitar la comercialización de las empresas de asistencia, se han tomado todas las medidas jurídicas para que estos bienes no vuelvan a entrar jamás en circulación. Pero con el transcurso del tiempo, sus utilidades disminuyen; la situación económica se modifica, la pobreza cambia de aspecto: «La sociedad no tiene siempre las mismas necesidades; la naturaleza y la distribución de las propiedades, la división entre las diferentes clases del pueblo, las opiniones, las costumbres, las ocupaciones generales de la nación o de sus diferentes porciones, el mismo clima, las enfermedades y los otros accidentes de la vida humana sufren una continua variación; nacen nuevas necesidades; otras dejan de hacerse sentir»[897]. El carácter definitivo de la fundación está en contradicción con el desarrollo variable y flotante de las necesidades accidentales, a las cuales se supone que debe proveer. Si la riqueza que ella inmoviliza no es puesta de nuevo en circulación, será preciso encontrar nuevos capitales, a medida que aparezcan nuevas necesidades. Así, la parte de fondos y de rentas que está colocada a un lado aumenta siempre, mientras que disminuye la parte productiva. Esto no puede dejar de conducir a una pobreza más grande y, por lo tanto, a más fundaciones. Y el proceso puede seguir indefinidamente. Puede llegar el momento en que «las fundaciones siempre multiplicadas… absorban todos los fondos y todas las propiedades particulares». Viéndolas con claridad, las formas clásicas de la asistencia son causa de empobrecimiento, ya que la inmovilización progresiva es la muerte de toda la riqueza productiva. «Si todos los hombres que han vivido hubiesen tenido una tumba, para encontrar tierras de cultivo

habría sido necesario derrumbar esos monumentos estériles, y remover las cenizas de los muertos para alimentar a los vivos»[898].

Es necesario que la asistencia a los pobres tome un sentido nuevo. En la forma que aún reviste, el siglo XVIII reconoce que entra en complicidad con la miseria y contribuye a desarrollarla. La única asistencia que no sería contradictoria haría valer, en una población pobre, aquello por lo cual es rica en potencia: el puro y simple hecho de que es una población. Internarla sería un contrasentido. Por el contrario, se la debe dejar en plena libertad del espacio social; se reabsorberá sola, en la medida que formará una mano de obra barata: los puntos de sobrepoblación y de miseria, por el hecho mismo, se convertirán en los puntos en que más rápidamente se desarrollen comercio e industria[899]. La única forma valiosa de asistencia es la libertad: «Todo hombre sano debe procurarse la subsistencia mediante su trabajo, porque si fuera alimentado sin trabajar, lo sería a expensas de los que trabajan. Lo que el Estado debe a cada uno de sus miembros es la supresión de los obstáculos.» [900] El espacio social debe estar enteramente libre de todas esas barreras y todos esos límites: supresión de las veedurías que establecen obstáculos internos; supresión del internamiento que marca una coacción absoluta, en los límites exteriores de la sociedad. La política de salarios bajos, la ausencia de restricciones de protección al empleo, deben borrar la pobreza, o al menos integrarla de una nueva manera en el mundo de la riqueza.

Este nuevo lugar de la pobreza tratan de definirlo decenas de proyectos[901]. Todos, o casi todos, escogen como punto de partida la distinción entre «pobres válidos» y «pobres enfermos». Distinción muy antigua, pero que había seguido siendo precaria y bastante móvil, sin otro sentido que el de principio de clasificación dentro del internamiento mismo. En el siglo XVIII se redescubre esta distinción, y se la toma rigurosamente. Entre «pobres válidos» y «pobres enfermos» la diferencia no está tan sólo en el grado de su miseria, sino en la naturaleza del miserable. El pobre que puede trabajar es un elemento positivo en la sociedad, aun si no se le aprovecha: «El infortunio puede ser considerado como un instrumento, como una potencia, pues no quita las fuerzas, y esas fuerzas pueden ser empleadas en bien del Estado, en provecho mismo del individuo a quien se obliga a aprovecharla». Por el contrario, el enfermo es un peso muerto, representa un elemento «pasivo, inerte, negativo», y no interviene en la sociedad más que como puro consumidor: «La miseria es un peso que tiene un precio; se le puede unir a una máquina, le hará ir adelante; la enfermedad es una masa que no se puede captar, que no se puede más que mantener o dejar caer, que obstaculiza continuamente y no ayuda jamás.» [902] Así pues, hay que disociar, en la vieja noción de hospitalidad, lo que allí se encontraba confusamente mezclado: el elemento positivo de la indigencia, el fardo de la enfermedad.

Los pobres válidos deberán trabajar, no bajo la coacción, sino en plena libertad, es decir, bajo la sola presión de las leyes económicas que hacen de esta mano de obra no empleada el bien más precioso: «El apoyo que mejor conviene al infortunado válido

es el medio de ayudarse a sí mismo por sus propias fuerzas y por su propio trabajo; la limosna al hombre sano y robusto no es una caridad, o no es más que una caridad mal entendida; impone a la sociedad una carga superflua… veamos así que el gobierno y los propietarios hagan disminuir las distribuciones gratuitas.»[903]

Lo que para el siglo XVIII aún seguía siendo «eminente dignidad» de los pobres, y que daba su sentido eterno al acto de caridad, se convierte, ahora, en una utilidad primordial; ninguna conmiseración, sino el reconocimiento de la riqueza que representan desde aquí abajo. El rico de la Edad Media era santificado por el pobre; el del siglo XVIII es mantenido por él: sin las «clases inferiores, es decir, menesterosas de la sociedad, el rico no sería ni alojado ni vestido ni alimentado; para él, el artesano levanta su frágil estructura, lleva con peligro de su vida pesos enormes hasta la cumbre de nuestros edificios; para él, el cultivador desafía la intemperie de las estaciones y las fatigas abrumadoras de la cosecha; para él, una multitud de infortunados van a buscar la muerte en las minas o en los talleres de pintura o de preparaciones minerales»[904]. El pobre es reintroducido en la comunidad de la cual lo había arrojado el internamiento; pero tiene ahora un rostro nuevo. Ya no es la justificación de la riqueza, su forma espiritual; no es más que su materia preciosa. Había sido su razón de ser. Es ahora su condición de existencia. Por el pobre, el rico ya no se trasciende, subsiste. Convertida nuevamente en esencial para la riqueza, la pobreza debe ser liberada del internamiento y puesta a su disposición.

¿Y el pobre enfermo? Es, por excelencia, el elemento negativo. Miseria sin recursos ni salvación, sin riqueza virtual. Él y sólo él reclama una asistencia total. Pero ¿sobre qué fundarla? No tiene ninguna utilidad económica cuidar a los enfermos, no tiene ninguna urgencia material. Sólo los movimientos del corazón pueden exigirla. Si hay una asistencia a los enfermos, nunca será más que la organización de los sentimientos de piedad y solidaridad, más primitivos que el cuerpo social puesto que, sin duda, son su origen: «Las ideas de sociedad, de gobierno, de ayuda pública están en la naturaleza; pues la idea de compasión también está allí, y es esta idea primitiva la que les sirve de base». El deber de asistencia está, pues, fuera de la sociedad, puesto que ya está en la naturaleza, pero está en ella puesto que la sociedad no es, en su origen, más que una de las formas de ese deber, tan antiguo como la coexistencia de los hombres. Toda la vida humana, desde los sentimientos más inmediatos hasta las formas más elaboradas de la sociedad, se encuentran en esa red de deberes de asistencia: «*beneficencia natural*», inicialmente: «*sentimiento intimo* que nace con nosotros, que se desarrolla más o menos y que nos hace sensibles a la miseria así como a las enfermedades de nuestros semejantes». Después viene la «*beneficencia personal*, predilección de la naturaleza que nos lleva a hacerles el bien particular». Finalmente «*beneficencia nacional*, siempre conforme a los principios mismos de nuestra existencia, que encierra un sentimiento íntimo, un sentimiento extendido que lleva al cuerpo de la nación a reformar los abusos que se le denuncien, a escuchar las dolencias, a desear el bien que está en el orden de las cosas

posibles, a extenderlo sobre todas las clases de los individuos que se encuentran en la miseria o que están afligidos por enfermedades incurables»[905].

La asistencia se convierte en el primero de los deberes sociales, incondicionado entre todos porque es la condición misma de la sociedad, el vínculo más vivo entre los hombres, el más personal y al mismo tiempo el más universal. Pero sobre las formas concretas que debe tomar esta asistencia, vacila el pensamiento del siglo XVIII. ¿Hay que entender por «deber social» una obligación absoluta para la sociedad? ¿Toca al Estado hacerse cargo de la asistencia? ¿Es el Estado el que debe construir los hospitales y distribuir los auxilios?

Hubo toda una polémica en los años que precedieron a la Revolución. Unos eran partidarios de instaurar un control de Estado sobre todos los establecimientos de asistencia, considerando que todo *deber social* es por ello mismo un *deber de la sociedad* y finalmente del Estado: se proyecta una comisión permanente que controlará todos los hospitales del reino; se sueña con construir grandes hospitales en que serán atendidos todos los pobres que caigan enfermos[906]. Pero la mayoría rechaza la idea de esta asistencia masiva. Economistas y liberales consideran, antes bien, que un *deber social* es un *deber del hombre en sociedad*, no de la sociedad misma. Para fijar las formas de asistencia que sean posibles, hay que definir, pues, al hombre social, definir, para el hombre social, cuáles son la naturaleza y los límites de los sentimientos de piedad, de compasión, de solidaridad que pueden unirlo a sus semejantes. La teoría de la asistencia debe reposar sobre este análisis, semi-psicológico, semi-moral; y no sobre una definición de las obligaciones contractuales del grupo. Así concebida, la asistencia no es ya una estructura de Estado, sino un nexo personal que va del hombre al hombre.

Discípulo de Turgot, Dupont de Nemours trata de definir ese nexo, que une un sufrimiento a una compasión. El hombre, cuando experimenta un dolor, busca primero en sí mismo el alivio de su mal; luego se queja, «empieza a implorar el socorro de sus parientes y de sus amigos, y todos ellos lo asisten, a consecuencia de una tendencia natural que la compasión pone, más o menos, en el corazón de todos los hombres»[907]. Pero esa tendencia es, sin duda, de la misma naturaleza que la imaginación y la simpatía, según Hume; su vivacidad no es constante, su vigor no es indefinido; no tiene aquella fuerza inagotable que le permitiría ir con la misma espontaneidad hacia todos los hombres, aun los desconocidos. Pronto se llega al límite de la compasión: y no se puede exigir a los hombres extender su piedad «más allá del término en que los cuidados y la fatiga que representarían les resultaran más penosos que la compasión que sienten». Por tanto, no es posible considerar la asistencia como un deber absoluto que se impondría al menor ruego del que está en desgracia. Sólo puede ser el resultado de una tendencia moral. Y es por su fuerza por la que hay que analizarla. Se la puede deducir de dos componentes: uno negativo, constituido por lo que cuestan los cuidados que hay que prodigar (a la vez gravedad de la enfermedad y distancia por recorrer: cuanto más se aleja uno del hogar y del

medio inmediato, más difíciles resultan materialmente los cuidados); el otro es positivo, determinado por la intensidad del sentimiento que inspira la enfermedad; pero decrece rápidamente a medida que uno se aleja del dominio de los afectos naturales circunscritos por la familia. Pasado cierto límite, determinado a su vez por el espacio, por la imaginación y por la vivacidad de las propensiones —límite que depende en mucho del hogar— sólo las fuerzas negativas llegan a desempeñar un papel, y la asistencia no puede ser obligada: «Esto es lo que hace que el socorro de la familia, unida por el amor y por la amistad sea siempre el primero, el más atento, el más enérgico… pero… cuando el socorro viene de más lejos, vale menos, y más pesado parece a quienes lo prestan».

Así se encuentra enteramente renovado el espacio social en que está situada la enfermedad. Desde la Edad Media hasta el fin de la época clásica, había permanecido homogéneo. Todo hombre caído en la miseria y la enfermedad tenía derecho a la piedad de los otros, y a sus cuidados. Era universalmente prójimo de cada uno; en cualquier instante podía presentarse a todos. Y cuando venía de más lejos, cuanto más desconocido era su rostro, más vivos eran los símbolos universales que llevaba; era entonces el Miserable, el Enfermo por excelencia, que en su anonimato ocultaba poderes de glorificación. Por el contrario, el siglo XVIII fragmenta este espacio, y hace aparecer allí todo un mundo de rostros ilimitados. El enfermo se encuentra situado en unidades discontinuas. Zonas activas de vivacidad psicológica, zonas inactivas y neutras de alejamiento y de inercia del corazón. El espacio social de la enfermedad está fragmentado según una especie de economía de la devoción, de tal modo que el enfermo ya no puede concernir a todo hombre, sino solamente a quienes pertenecen a su mismo medio: vecindad en la imaginación, proximidad en los sentimientos. El espacio social de la filantropía no sólo se opone al de la caridad como un mundo laico a un mundo cristiano, sino como una estructura de discontinuidad moral y afectiva que distribuye los enfermos según dominios separados de pertenencia a un campo homogéneo, en que cada miseria se dirige a cada hombre según la eventualidad, siempre entregada al azar, pero siempre significativa, de su pasaje.

Sin embargo, el siglo XVIII no ve allí un límite. Por el contrario, se piensa dar a la asistencia mayor vivacidad natural, y también más justos fundamentos económicos. Y si en lugar de construir vastos hospitales cuyo mantenimiento es caro, se distribuyeran directamente los socorros a las familias de los enfermos, habría en ello una triple ventaja. Primero, sentimental, porque, al verlo cotidianamente, la familia no pierde la piedad real que experimenta hacia el enfermo. Económica, puesto que ya no es necesario dar a este enfermo alojamiento y alimento, que le están asegurados en su casa. Finalmente médica, porque, sin hablar de la minuciosidad particular de los cuidados que recibe, el enfermo no se ve afectado por el espectáculo deprimente de un hospital al que todos consideran «como el templo de la muerte». La melancolía del espectáculo que lo rodea, las contaminaciones diversas, el alejamiento de todo lo que le es caro agravan los sufrimientos del paciente, y terminan por suscitar enfermedades

que no se encontrarían espontáneamente en la naturaleza, porque parecen creaciones propias del hospital. La situación del hombre hospitalizado comporta enfermedades particulares, una especie de «hospitalismo» anterior a su definición y «el médico de hospital debe ser mucho más hábil para librarse del peligro de la falsa experiencia que parece resultar de las enfermedades artificiales, a las cuales debe atender en los hospitales. En efecto, ninguna enfermedad de hospital es pura[908]» Así como el internamiento, finalmente, es creador de pobreza, el hospital es creador de enfermedad.

El lugar natural de la curación no es el hospital; es la familia, al menos el medio inmediato del enfermo. Y así como la pobreza debe reabsorberse en la libre circulación de la mano de obra, la enfermedad debe desaparecer en los cuidados que el medio natural del hombre puede darle espontáneamente: «La sociedad misma, para ejercer una verdadera caridad, debe emplearse lo menos posible y hacer, hasta donde dependa de ella, uso de las fuerzas particulares de las familias y los individuos»[909].

Esas «fuerzas particulares» son aquellas que se solicitan y se tratan de organizar a fines del siglo XVIII[910]. En Inglaterra, una ley de 1722 prohibía toda forma de socorro a domicilio: el indigente enfermo debía ser conducido al hospital, donde, de manera anónima, sería objeto de la caridad pública. En 1796, una nueva ley modifica esta disposición, considerada como «mal adaptada y opresiva», ya que impide a ciertas personas recibir determinados socorros ocasionales que merecen, y porque priva a otras del «reconfortamiento inherente a la situación doméstica». Unos vigilantes decidirán en cada parroquia los auxilios que se puedan prestar a los enfermos indigentes que permanezcan en sus casas[911]. Se trata así de favorecer, también, el sistema de seguros mutuos; en 1786, Acland establece el proyecto de una «universal friendly or benefit society»: campesinos y sirvientes se suscribirían a ella y podrían recibir, en caso de enfermedad o de accidente, socorro a domicilio; en cada parroquia un farmacéutico aportaría los medicamentos, una mitad de cuyo precio pagaría la parroquia, y la otra mitad la asociación[912].

La Revolución, al menos en sus principios, abandona los proyectos de reorganización central de la asistencia y de construcción de grandes hospitales. El informe de La Rochefoucauld-Liancourt está conforme á las ideas liberales de Dupont de Nemours y de los discípulos de Turgot: «Si prevaleciera el sistema de socorro a domicilio, entre otras preciosas ventajas, presenta la de expandir los beneficios a toda la familia del socorrido, de hacerle rodear de lo que le es caro y de reafirmar así mediante la asistencia pública los nexos y afectos naturales, la economía resultante sería muy considerable, puesto que una suma muy inferior a la mitad de la que hoy cuesta el pobre de hospital mantendría suficientemente al individuo socorrido en su propia casa»[913].

Dos movimientos extraños el uno al otro. Uno ha nacido y se ha desarrollado en el interior del espacio definido por el internamiento: gracias a él, la locura ha cobrado

independencia y singularidad en el mundo confuso en que había estado encerrada; nuevas distancias van a permitirle ser percibida ahora allí donde no se reconocía casi más que la sinrazón. Y en tanto que todas las otras figuras encerradas tienden a escapar del internamiento, sólo ella permanece allí, último náufrago, último testimonio de esta práctica que fue esencial al mundo clásico, pero cuyo sentido nos parece hoy bastante enigmático.

Y luego ha habido aquel otro movimiento que, en cambio, ha nacido fuera del internamiento. Reflexión económica y social sobre la pobreza, la enfermedad y la asistencia. Por primera vez en el mundo cristiano, la enfermedad se encuentra aislada de la pobreza y de todas las figuras de la miseria.

En suma, se aparta todo lo que antes envolvía a la locura: el círculo de la miseria, y el de la sinrazón se deshacen, uno y otro. La miseria vuelve en los problemas inmanentes en la economía; la sinrazón se hunde en las figuras profundas de la imaginación. Sus destinos no se cruzan. Y lo que reaparece, en este final del siglo XVIII, es la locura misma, aún condenada a la vieja tierra de exclusión, como el crimen, o también confronta todos los problemas nuevos que presenta la asistencia a los enfermos.

Liberada, la locura ya lo está, en el sentido en que está libre de las viejas formas de experiencia en que se hallaba prisionera. Liberada no por alguna intervención de la filantropía, no por un reconocimiento científico y finalmente positivo de su «verdad», sino por todo ese lento trabajo que se ha efectuado en las estructuras más subterráneas de la experiencia: no allí donde la locura es enfermedad, sino allí donde está anudada a la vida de los hombres y a su historia, allí donde ellos experimentan concretamente su miseria y donde llegan a rondarles los fantasmas de la sinrazón. En esas regiones oscuras se ha formado lentamente la noción moderna de locura. No ha habido una adquisición nueva de nociones, sino «descubrimientos», si se quiere, en la medida en que es debido a un retroceso, a una distancia que se ha tomado, por lo que se ha experimentado de nuevo su presencia inquietante, en la medida en que toda una labor de «separación», muy pocos años antes de la reforma de Tuke y de Pinel, la hace aparecer finalmente aislada en la gran figura flagrante y arruinada de la sinrazón.

III. DEL BUEN USO DE LA LIBERTAD

TENEMOS así la locura restituida en una especie de soledad: no aquella ruidosa, y en cierto modo gloriosa que había podido conocer hasta el Renacimiento, sino otra, extrañamente silenciosa, una soledad que la separa poco a poco de la comunidad confusa de las casas de internamiento, y que la cerca como a una zona neutra y vacía.

Lo que ha desaparecido, en el curso del siglo XVIII, no es el rigor inhumano con que se trata a los locos, sino la evidencia del internamiento, la unidad global en que eran tomados sin problema, y esos hilos innumerables que los insertaban en la trama continua de la sinrazón. Liberada, la locura lo está desde antes de Pinel, no de frenos materiales que la mantienen en la mazmorra, sino de una servidumbre mucho más coaccionante, quizá más decisiva, que la mantiene bajo el dominio de esta oscura potencia. Desde antes de la Revolución, es libre: libre para una percepción que la individualiza, libre para el reconocimiento de esos rostros singulares y de todo el trabajo que finalmente le dará su estatuto de objeto.

Dejada sola, y apartada de sus antiguos parentescos, entre las paredes desconchadas del internamiento, la locura causa un problema, planteando preguntas que hasta entonces nunca había formulado.

Sobre todo, ha causado problemas al legislador, que no pudiendo dejar de sancionar el fin del internamiento, ya no sabía en qué punto del espacio social situarla: prisión, hospital, o ayuda familiar. Las medidas tomadas inmediatamente, antes o inmediatamente después del principio de la Revolución reflejan esta indecisión.

En su circular sobre las órdenes reales, Breteuil exige a los intendentes indicarle la naturaleza de las órdenes de detención de las diversas casas de internamiento, y qué motivos las justifican. Deberán ser liberados, después de uno o dos años de detención cuando mucho, «aquellos que, sin haber hecho nada que haya podido exponerlos a la severidad de las penas pronunciadas por las leyes, se han entregado al exceso del libertinaje, del desorden y de la disipación». Por el contrario, se mantendrá en las casas de internamiento a «los prisioneros cuyo espíritu está enajenado y cuya imbecilidad les hace incapaces de conducirse en el mundo, o cuyos furores los harían allí peligrosos. Al respecto sólo se trata de asegurarse de que su estado sea siempre el mismo y, desgraciadamente, resulta indispensable continuar su detención mientras se reconozca que su libertad es, o nociva a la sociedad, o un beneficio inútil para ellos»[914]. Es la primera etapa: reducir lo más posible la práctica del internamiento en lo que concierne a las faltas morales, los conflictos familiares, los aspectos más benignos de libertinaje, pero dejarlos valer en su principio y con una de sus mayores significaciones: el encierro de los locos. Es el momento en que la locura, de hecho,

toma posesión del internamiento, en tanto que este mismo se despoja de sus otras formas de utilidad.

La segunda etapa es la de las grandes encuestas prescritas por la Asamblea Nacional y la Constituyente, en la secuela de la Declaración de los Derechos del Hombre: «Nadie puede ser arrestado, ni detenido más que en los casos determinados por la ley según las formas que ha prescrito ésta… La ley no debe admitir más que las penas estricta y evidentemente necesarias, y nadie puede ser castigado más que en virtud de una ley establecida y promulgada con anterioridad al delito y legalmente aplicada». La era del internamiento ha terminado. Tan sólo queda un aprisionamiento en que, por un instante, se codean los criminales condenados o presuntos, y los locos. El Comité de mendicidad de la Constituyente designa cinco personas**[915]** para visitar las casas de internamiento de París. El duque de La Rochefoucauld-Liancourt presenta el informe (diciembre 1789); por una parte, asegura que la presencia de los locos da a las casas de internamiento un estilo degradante y amenaza con reducir a los internados a un estatuto indigno de la humanidad; la mezcla que allí se tolera demuestra, de parte del poder y de los jueces, una gran ligereza: «Esta preocupación está muy lejos de la piedad esclarecida y cuidadosa para la desgracia, por la cual recibe todos los consuelos, todos los paliativos posibles… ¿*se* puede nunca, tratando de socorrer la miseria, consentir en degradar la humanidad?»**[916]**.

Si los locos envilecen a aquéllos a quienes se ha tenido la imprudencia de mezclar con ellos, hay que reservarles un internamiento especial; internamiento que no es médico, sino que debe ser la forma de asistencia más eficaz y más dulce: «De todas las desgracias que afligen a la humanidad, el estado de locura es, sin embargo, uno de aquellos que por más de un motivo despiertan la piedad y el respeto; a este estado debieran prodigarse cuidados por más de una razón; cuando no hay esperanzas de curación, aún quedan medios, dulzura, buenos tratos que pueden procurar a esos desgraciados al menos una existencia soportable**[917]**.». En ese texto, el estatuto de la locura aparece en su ambigüedad: hay que proteger, a la vez, de sus peligros a la población internada, y hay que acordarle los beneficios de una asistencia especial.

Tercera etapa, la gran serie de decretos tomados entre el 12 y el 16 de marzo de 1790. La Declaración de los Derechos del Hombre recibe allí una aplicación concreta: «En el espacio de 6 semanas a partir del presente decreto, todas las personas detenidas en los castillos, casas de religión, casas de fuerza u otras prisiones cualesquiera, por órdenes reales o por órdenes de los agentes del poder ejecutivo, a menos que estén legalmente condenadas, decretadas en prisión o que haya en contra de ellas quejas en justicia por ocasión de un crimen importante, pena aflictiva, o encerradas a causa de locura, serán puestas en libertad». El internamiento queda, por tanto, de manera definitiva, reservado a ciertas categorías de justiciables, y a los locos. Pero para éstos se establece una condición: «Las personas detenidas por causa de demencia, durante tres meses, a contar del día de publicación del presente decreto, serán puestas a disposición de la diligencia de nuestros procuradores, interrogadas

por los jueces en las formas habituales, y, en virtud de sus ordenanzas, visitadas por los médicos que, bajo la vigilancia de los directores de distrito, se explicarán sobre la verdadera situación de los enfermos a fin de que, según la sentencia que haya sido pronunciada sobre su estado, sean atendidas en los hospitales que serán indicados para este efecto.» [918] Tal parece que en adelante la opción será aprovechada. El 29 de marzo de 1790, Bailly, Duport-Dutertre y un administrador de la policía, se dirigen a la Salpétriére para determinar cómo se podrá aplicar el decreto[919]; en seguida hacen la misma visita a Bicétre. Y es que las dificultades son numerosas; en primer lugar, ésta: no existen hospitales destinados o al menos reservados a los locos.

Ante esas dificultades materiales, a las que se añaden tantas incertidumbres teóricas, va a empezar una larga fase de duda[920]. De todas partes se pide a la Asamblea un texto que permita protegerse contra los locos desde antes de la prometida creación de los hospitales. Y por una regresión, que será de gran importancia para el futuro, se hace caer a los locos bajo la ley de medidas inmediatas e incontroladas que no se toman siquiera contra los criminales peligrosos, sino contra las bestias dañinas. La ley del 16-24 de agosto de 1790 «confía a la vigilancia y a la autoridad de los cuerpos municipales… el trabajo de obviar o de remediar los acontecimientos desagradables que podrían ser ocasionados por los insensatos o los furiosos dejados en libertad y por los animales nocivos y feroces»[921]. La ley del 22 de julio de 1791 refuerza esta disposición, haciendo a las familias responsables del cuidado de los alienados, y permitiendo a las autoridades municipales tomar todas las medidas pertinentes: «Los padres de los insensatos deben velar sobre ellos, e impedirles divagar y tener cuidado de que no cometan ningún desorden. Las autoridades municipales deben obviar los inconvenientes que resultaran de la negligencia con que los particulares cumpliesen con ese deber». Por esa desviación de su liberación, los locos recobran, pero esta vez en la ley misma, ese estatuto animal en que había parecido alienarlos el internamiento; vuelven a ser bestias salvajes en la época misma en que los médicos empiezan a reconocerles una animalidad dulce[922]. Pero aunque se ponga esta disposición legal entre las manos de las autoridades, no por ello se resuelven los problemas; los hospitales para alienados no existen aún. Demandas innumerables llegan al ministerio del Interior. Por ejemplo, Delessart responde a una de ellas: «Como vos, señor, comprendo cuán interesante sería que se pudiera proceder inmediatamente al establecimiento de las casas destinadas a servir de retiro a la infortunada clase de los insensatos… respecto a éstos, que la falta de ese establecimiento nos ha obligado a colocar en diferentes prisiones de vuestro departamento, por el momento no veo otro medio de retirarlos de esos lugares poco convenientes a su estado, y hacerles transferir, provisionalmente, si es posible, a Bicétre. Así pues, sería conveniente que el Directorio escribiera al de París para concertarse con él sobre los medios de hacerlos admitir en esta casa, en que los gastos de su ingreso serían pagados por vuestro departamento o por las comunas de los domicilios de esos desdichados si sus familias no estuvieran en

estado de absorber ese gasto»[923]. Por tanto, Bicetre se convierte en el gran centro al que son enviados todos los insensatos, sobre todo desde el momento en que ha quedado clausurado San Lázaro. Lo mismo puede decirse para las mujeres de la Salpétriére: en 1792 se llevan 200 locas que habían sido instaladas cinco años antes en el antiguo noviciado de los Capuchinos, de la calle Saint-Jacques[924]. Pero en las provincias remotas, no se trata de enviar a los alienados a los antiguos hospitales generales. La mayor parte del tiempo, se les guarda en las prisiones, como ocurrió, por ejemplo, en el fuerte de Hâ, en el castillo de Angers, en Belle-vaux. El desorden es entonces indescriptible allí, y se prolongará durante largo tiempo, hasta el Imperio. Antoine Nodier nos da algunos detalles sobre Bellevaux. «Cada día, los clamores advierten a todo el barrio que los encerrados se baten y se golpean. La guardia acude. Compuesta, como está hoy, es el hazmerreír de los combatientes; se ruega a los administradores municipales que acudan a restablecer la calma; su autoridad es ridiculizada; son escarnecidos e insultados; ya no es una casa de justicia y de detención…»[925]

Los desórdenes son igualmente grandes, quizás más, en Bicétre; se meten allí presos políticos; se ocultan allí sospechosos perseguidos; la miseria y la enfermedad mantienen allí a muchos muertos de hambre. La administración no deja de protestar; se exige poner aparte a los criminales; y, cosa importante, algunos aún sugieren que, en su lugar de detención, se pongan locos junto a ellos. Con fecha del 9 Brumario, año III, el ecónomo de Bicétre escribe a los «ciudadanos Grandpré y Osmond, miembros de la Comisión de administraciones y tribunales»: «Os expongo que en un momento que la humanidad decididamente está en el orden del día no hay persona que no experimente un sentimiento de horror viendo reunidos en el mismo asilo al crimen y a la indigencia». ¿Deben recordarse las matanzas de septiembre, las evasiones continuas[926], y, para tantos inocentes, el espectáculo de los prisioneros esposados, de la cadena que parte? Los pobres y los viejos indigentes «no ven más que cadenas, grillos y cerrojos. Añádase a esto, que algunas veces llegan hasta ellos los gemidos de los prisioneros… Sobre ese fundamento, en fin, me apoyo para pedir con nuevas instancias que todos los prisioneros sean retirados de Bicétre, para no dejar allí más que a los pobres, o que los pobres sean retirados para no dejar más que prisioneros». Y he aquí ahora lo que es decisivo, si se piensa que esta carta ha sido escrita en plena Revolución, mucho después de los informes de Cabanis, y varios meses después de que Pinel, según la tradición, hubo «liberado» a los alienados de Bicétre[927]: «Quizás, en este último caso, se podrían dejar allí los locos, otra especie de desventurados que hacen sufrir horriblemente a la humanidad… apresuraos por tanto, ciudadanos, que amáis a la humanidad, a realizar un sueño tan hermoso, y estad persuadidos de antemano de que habréis merecido bien de ella.»[928] Tan grande era la confusión en el curso de esos años, tan difícil, en el momento en que se revaluaba «la humanidad», determinar el lugar que allí debía ocupar la locura; así de difícil era situarla en un espacio social que estaba en vías de restructuración.

Pero ya, en esta simple cronología, hemos dejado atrás la fecha tradicionalmente fijada para el principio de la gran reforma. Las medidas adoptadas de 1780 a 1793 sitúan el problema: la desaparición del internamiento deja a la locura sin punto de inserción precisa en el espacio social; y ante el peligro desencadenado, la sociedad reacciona, por un lado, con un conjunto de decisiones a largo plazo, conformes a un ideal que está naciendo —creación de casas reservadas a los insensatos—, por otro lado, con una serie de medidas inmediatas, que deben permitirle dominar a la locura mediante la fuerza: medidas regresivas si se quiere medir esta historia como un progreso.

Situación ambigua, pero reveladora del embarazo en que se encuentran todos; y que presta testimonio de nuevas formas de experiencia que están naciendo. Para comprenderlas, hay que liberarse justamente de todos los temas del progreso, de lo que implican de puesta en perspectiva y de teología. Dejada esta opción, deben poder determinarse estructuras de conjunto que arrastran a las formas de la experiencia en un movimiento indefinido, abierto solamente a la continuidad de su prolongación, y que nada podría detener, ni siquiera para nosotros.

Por tanto, hay que guardarse minuciosamente de buscar en los años que rodean a la reforma de Pinel y de Tuke, algo que fuera como un advenimiento: advenimiento de un reconocimiento positivo de la locura; advenimiento de un tratamiento humano de los alienados. Hay que dejar a los acontecimientos de este periodo y a las estructuras que lo sostienen su libertad de metamorfosis. Un poco por debajo de las medidas jurídicas, al ras de las instituciones, y en ese debate cotidiano en que se enfrentan, se separan, se comprometen y se reconocen finalmente el loco y el no loco, se han formado figuras en el curso de esos años, figuras decisivas evidentemente, puesto que son ellas las que han sostenido la «psiquiatría positiva»; de ellas han nacido los mitos de un reconocimiento finalmente objetivo y médico de la locura, que las ha justificado *a posteriori*, consagrándolas como descubrimiento y liberación de la verdad.

En realidad, esas figuras no se pueden describir en términos de conocimiento. Están más allá de él, allí donde el saber aún está cercano a sus gestos, a sus familiaridades, a sus primeras palabras. Tres de esas estructuras, sin duda, han sido determinantes.

1° En una, han llegado a confundirse el antiguo espacio del internamiento ahora reducido y limitado, y un espacio médico que se había formado en otra parte, que no ha podido ajustársele más que por medio de modificaciones y de depuraciones sucesivas.

2° Otra estructura establece entre la locura y quien la reconoce, la supervisa y la juzga, una nueva relación, neutralizada, aparentemente purificada de toda complicidad, y que es del orden de la mirada objetiva.

3° En la tercera, el loco se encuentra confrontado con el criminal; pero ni en un espacio de confusión ni bajo las especies de la responsabilidad. Es una estructura que va a permitir a la locura habitar el crimen sin reducirlo por completo, y que al mismo tiempo autorizará al hombre razonable a juzgar y a repartir las locuras según las nuevas formas de la moral.

Tras la crónica de la legislación cuyas etapas hemos esbozado, estas estructuras son las que hay que estudiar.

Durante largo tiempo, el pensamiento médico y la práctica del internamiento habían permanecido ajenas uno a la otra. En tanto que se desarrollaba, según sus propias leyes, el conocimiento de las enfermedades del espíritu, cobraba cuerpo una experiencia concreta de la locura en el mundo clásico, experiencia simbolizada y fijada por el internamiento. A fines del siglo XVIII, esas dos figuras se acercan, en el espacio de una primera convergencia. No se trata de una iluminación, ni siquiera de una toma de conciencia que habría revelado, en una conversión del saber, que los internados eran enfermos; sino de un oscuro trabajo en el cual se han confrontado el antiguo espacio de exclusión, homogéneo, uniforme, rigurosamente limitado, y este espacio social de la existencia que el siglo XVIII acaba de fragmentar, de hacer polimorfo, segmentándolo según las formas psicológicas y morales de la abnegación.

Pero ese nuevo espacio no está adaptado a los problemas propios de la locura. Si se prescribía a los pobres válidos la obligación de trabajar, si se confiaba a las familias el cuidado de los enfermos, en cambio no se hablaba de dejar a los locos mezclarse con la sociedad. Si acaso, se podía tratar de mantenerlos en el espacio familiar, prohibiendo a los particulares dejar circular libremente a los locos peligrosos de su familia. La protección sólo queda asegurada de un lado y de manera bien frágil. Tanto la sociedad burguesa se siente inocente ante la miseria, tanto más reconoce su responsabilidad ante la locura, y siente que debe proteger al hombre privado. En la época en que enfermedad y pobreza por primera vez en el mundo cristiano se volvían *cosas privadas*, no perteneciendo más que a la esfera de los individuos o de las familias, la locura, por el hecho mismo, requiere un *estatuto público* y la definición de un espacio de confinamiento que proteja a la sociedad de esos peligros.

Aún no determina nada la naturaleza de ese confinamiento. No se sabe si será más vecina de la corrección o de la hospitalidad. Por el momento, sólo una cosa es cierta: y es que el loco, en el momento en que el internamiento se desploma, devolviendo los correccionarios a su libertad y los miserables a su familia, se encuentra en la misma situación que los prisioneros prevenidos o condenados, y los pobres o los enfermos que no tienen familia. En su informe, La Rochefoucauld-Liancourt hace ver que los socorros a domicilio podrían aplicarse a la gran mayoría de las personas hospitalizadas de París. «De cerca de 11 mil pobres, ese modo de socorro podría aplicarse a cerca de 8 mil, es decir, para niños y personas de uno y otro sexo que no son *prisioneros, insensatos o sin familia*.» **[929]** ¿Hay que tratar, pues, a los locos

como a otros prisioneros, y ponerlos en una estructura carcelaria, o tratarlos como enfermos fuera de la situación familiar, y constituir a su alrededor una cuasi-familia? Veremos, precisamente, como Tuke y Pinel han hecho lo uno y lo otro definiendo el arquetipo del asilo moderno.

Pero aún no han sido descubiertas la función común y la forma mixta de esos dos tipos de confinamiento: en el momento en que va a comenzar la Revolución, se afrontan dos series de proyectos: los unos tratan de hacer revivir bajo formas nuevas —en una especie de pureza geométrica, de racionalidad casi delirante— las antiguas funciones del internamiento, para uso esencial de la locura y del crimen; los otros se esfuerzan, por el contrario, por definir un estatuto hospitalario de la locura que sustituya a la familia desfalleciente. No es la lucha de la filantropía y de la barbarie, de las tradiciones contra el humanismo nuevo. Son los balbuceos inexpertos hacia una definición de la locura que toda una sociedad trata nuevamente de exorcizar, en la época en que sus viejos compañeros —pobreza, libertinaje, enfermedad— han vuelto a caer en el dominio privado. En un espacio social por completo restructurado, la locura debe volver a encontrar un lugar.

En la época misma en que el internamiento perdía su sentido, mucho se ha soñado con casas de corrección ideales, que funcionaran sin obstáculos ni inconvenientes en una perfección silenciosa, Bicétres oníricos en que todos los mecanismos de la corrección podrían funcionar en estado puro; allí todo sería orden y castigo, medida exacta de las penas, pirámide organizada de los trabajos y de los castigos, el mejor de todos los posibles mundos del mal. Y se sueña que esas fortalezas ideales, que no tengan contacto con el mundo real: por completo cerradas en sí mismas, vivirían de los solos recursos del mal, en una suficiencia que previene el contagio y disipa los terrores. Formarían, en su microcosmos independiente, una imagen invertida de la sociedad: vicio, coacción y castigo reflejarían así como en un espejo la virtud, la libertad y la recompensa que hacen la dicha de los hombres.

Por ejemplo, Brissot traza el plano de una casa de corrección perfecta, según el rigor de una geometría que es a la vez arquitectónica y moral. Todo fragmento de espacio toma los valores simbólicos de un minucioso infierno social. Dos de los lados de un edificio, que debe ser cuadrado, estarán reservados al mal, bajo sus formas atenuadas: las mujeres y los niños por una parte, los deudores por la otra; se les darán «lechos y una alimentación pasable». Su cuarto estará expuesto al sol y a la dulzura del clima. Del lado del frío y del viento se colocará a las «gentes acusadas del crimen capital», y con ellas a los libertinos, los agitados y todos los insensatos «perturbadores del reposo público». Las dos primeras clases de correccionarios harán algunos trabajos útiles al bien público. A las dos últimas se reservarán esos trabajos indispensables que perjudican la salud y que con demasiada frecuencia tienen que practicar las gentes honradas. «Las tareas serán proporcionales a la fuerza o a la delicadeza, a la naturaleza de los crímenes, etc. Así, los libertinos, los vagabundos, los canallas estarán ocupados en tallar piedras, pulir mármol, machacar colores y

dedicarse a manipulaciones químicas en que la vida de los ciudadanos honrados de ordinario está en peligro». En esta maravillosa economía, el trabajo adquiere una doble eficacia: produce destruyendo; la obra necesaria a la sociedad nace de la muerte misma del obrero indeseable. La vida inquieta y peligrosa del hombre pasa a la docilidad del objeto. Todas las irregularidades de esas exigencias insensatas finalmente se han igualado en esta pulida superficie del mármol. Los temas clásicos del internamiento alcanzan aquí una perfección paroxística: el internado queda excluido hasta la muerte, pero cada paso que da hasta esta muerte, en una reversibilidad sin residuo, se vuelve útil para la dicha de la sociedad que lo ha expulsado[930].

Cuando comienza la Revolución, tales sueños aún no se han disipado. El de Musquinet se remite a una geometría bastante similar; pero la minuciosidad de los símbolos es aún más rica. Fortaleza de cuatro lados; cada uno de los edificios, a su vez, tiene cuatro pisos, formando una pirámide de trabajo. Pirámide arquitectónica: abajo, los talleres de cardar y de tejer; arriba «se practicará una plataforma que servirá de emplazamiento para urdir las cadenas, antes de meter las piezas en el taller»[931]. Pirámide social: los internados se agrupan en batallones de doce individuos, bajo la dirección de un contramaestre. Unos vigilantes controlarán su trabajo, y un director lo presidirá. Por último, jerarquía de méritos, que culmina rumbo a la liberación; cada semana, el más celoso de los trabajadores «recibirá del señor presidente un premio de un escudo de seis libras, y el que haya ganado tres veces el premio habrá obtenido su libertad»[932]. Hasta allí el dominio del trabajo y del interés; el equilibrio se obtiene con la mayor justeza: el trabajo del internado es valor mercantil para la administración y, para el prisionero, valor de compra de la libertad; un solo producto y dos sistemas de ganancia. Pero también hay el mundo de la moral, simbolizado por la capilla, que debe encontrarse en el centro del cuadrado que forman los edificios. Hombres y mujeres deberán asistir a misa todos los domingos, permanecer atentos al sermón «que siempre tendrá por objeto hacer brotar en ellos todo el arrepentimiento que deben tener de su vida pasada, hacerles comprender cómo el libertinaje y el ocio hacen infelices a los hombres, aun en esta vida… y hacerles tomar la firme resolución de observar una conducta mejor en el futuro»[933]. Un recluso que ya ha ganado premios, que sólo se encuentra a una o dos etapas de su libertad, si llega a perturbar la misa, y si se muestra «desarreglado en sus costumbres», pierde al punto el beneficio adquirido. La libertad no sólo tiene un precio mercantil; tiene un valor moral, y también se debe adquirir por medio de la virtud. Así pues, el prisionero se halla en el cruce de dos conjuntos: uno puramente económico, constituido por el trabajo, su producto y sus gratificaciones. El otro puramente moral, constituido por la virtud, la vigilancia y las recompensas. Cuando uno y otro llegan a coincidir, en un trabajo perfecto que al mismo tiempo es moralidad pura, el recluso queda libre. La casa de corrección misma, ese Bicétre perfecto, tiene entonces una doble justificación: para el mundo exterior, no es más

que beneficio: ese trabajo no remunerado, Musquinet lo calcula precisamente en 500 mil libras anuales por 400 obreros; y para el mundo interior que está allí encerrado, es una gigantesca purificación moral: «No hay hombre tan corrompido que pueda suponerse que también es incorregible; sólo se trata de hacerle conocer sus propios intereses, y nunca de embrutecerlo mediante castigos insoportables, que estén por encima de la flaqueza humana»[934].

Llegamos allí a las formas extremas del mito del internamiento. Se purifica en un esquema complejo, en que se transparentan todas sus intenciones. Con toda ingenuidad, llega a ser lo que ya era oscuramente: control moral para los internados, ganancia económica para los otros; y el producto del trabajo que se realiza allí se descompone, con todo rigor: por un lado, el beneficio, que recae por completo en la administración, y, por ello, en la sociedad; por el otro, la gratificación, que recae sobre el trabajador en forma de certificados de moralidad. Especie de verdad caricaturesca que no sólo designa lo que pretendía ser el asilo, sino también el estilo en que toda una forma de la conciencia burguesa establecía las relaciones entre el trabajo, la ganancia y la virtud. Es el punto en que la historia de la locura cae en los mitos en que se han expresado a la vez la razón y la sinrazón[935].

Con ese sueño de una labor efectuada por completo en el despojamiento de la moralidad, con ese otro sueño de un trabajo que alcanza su posibilidad en la muerte del que lo realiza, el internamiento llega a una verdad excesiva. Tales proyectos ya no están dominados más que por una superabundancia de significaciones psicológicas y sociales, por todo un sistema de símbolos morales en que la locura se encuentra nivelada; entonces, ya no es más que desorden, irregularidad, falta oscura, una perturbación en el hombre que perturba al Estado y contradice la moral. En el momento en que la sociedad burguesa percibe la inutilidad del internamiento y deja escapar esta verdad de evidencia que hacía que la sinrazón fuera sensible a la época clásica, se pone a soñar con un trabajo puro —para ella, toda ganancia, para los otros tan sólo muerte y sumisión moral—, en que todo lo que hay de extraño en el hombre quedaría sofocado y reducido al silencio.

En tales ensueños, se extenúa el internamiento. Se vuelve forma pura, se instala fácilmente en la red de las utilidades sociales, se revela indefinidamente fecundo. Trabajo vano, todas esas elaboraciones místicas que en una geometría fantástica retoman los temas de un internamiento ya condenado. Y sin embargo, purificando el espacio del internamiento de todas sus contradicciones reales, haciéndolo asimilable, al menos en lo imaginario, a las exigencias de la sociedad, trataba de sustituir su solo valor de exclusión por una significación positiva. Esta región, que había formado como una zona negativa en los límites del Estado, trataba de convertirse en un medio pleno en que la sociedad pudiera reconocerse y poner en circulación sus propios valores. En esta medida, los sueños de Brissot o de Musquinet están en complicidad

con otros proyectos a los cuales su seriedad, sus afanes filantrópicos, las primeras preocupaciones médicas, parecen dar un sentido completamente opuesto.

Aunque sean contemporáneos suyos, esos proyectos son de un estilo muy diferente. Allá reinaba la abstracción de un internamiento tomado en sus formas más generales, sin referencia al internado, que era su ocasión y su material, antes que su razón de ser. Aquí, por el contrario, lo que puede haber de particular en los internados y sobre todo ese rostro singular que ha tomado la locura en el siglo XVIII a medida que el internamiento perdía sus estructuras esenciales, se encuentra allí exaltado. La enajenación es tratada allí por sí misma, no tanto como uno de los casos del internamiento necesario, sino como un problema, en sí mismo y por sí mismo, en que el internamiento tan sólo toma figura de solución. Es la primera vez que se encuentran confrontadas sistemáticamente la locura internada y la locura atendida, la locura relacionada con la sinrazón y la locura relacionada con la enfermedad; en suma, el primer momento de esta confusión, o de esta síntesis (como se la quiera llamar) que constituye la enajenación mental en el sentido moderno de la palabra.

En 1785, con la doble firma de Doublet y Colombier aparece una *Instrucción impresa por orden y a expensas del gobierno, sobre la manera de gobernar y tratar a los insensatos*. Allí el loco se halla situado, en plena ambigüedad, a medio camino de una asistencia que se esfuerza por reajustarse, y de un internamiento que está desapareciendo. Ese texto no tiene valor ni de descubrimiento ni de conversión en la manera de tratar la locura. Antes bien, designa compromisos, medidas buscadas, equilibrio. Allí hay como un presagio de las dudas de los legisladores revolucionarios.

Por un lado, la asistencia, como manifestación de una piedad natural, es exigida para los locos, por las mismas razones que para todos aquellos que no pueden subvenir a sus propias necesidades: «Es a los seres más débiles y más desgraciados a los que la sociedad debe la protección más marcada y los mayores cuidados; así, los niños y los insensatos siempre han sido objeto de la solicitud pública». Sin embargo, la compasión que naturalmente se experimenta por los niños es una atracción positiva; con los locos, la piedad inmediatamente es compensada, aún borrada por el horror que se siente ante esta existencia extraña, entregada a sus violencias y a sus furores: «Por así decir, se ve uno obligado a huirles, para evitar el espectáculo desgarrador de las marcas repugnantes que llevan sobre el rostro y sobre el cuerpo, del olvido de su razón; y, por cierto, el temor a su violencia aleja de ellos a todos los que no están obligados a mantenerlos». Por tanto, hay que encontrar un término medio entre el deber de asistencia que prescribe una piedad abstracta, y los temores legítimos que suscita un temor realmente experimentado; será, naturalmente, una asistencia *intra muros*, un socorro prestado al término de esta distancia que prescribe el horror, una piedad que se desplegará en el espacio establecido desde hace más de un siglo por el internamiento, y que por él ha quedado vacío. Por el hecho mismo, la exclusión de los locos tomará otro sentido: no marcará ya la gran cesura de la razón y

de la sinrazón, en los límites últimos de la sociedad; sino que, en el interior mismo del grupo, designará como una línea de compromiso entre sentimientos y deberes, entre la piedad y el horror, entre la asistencia y la seguridad. Nunca más tendrá aquel valor de límite absoluto que había heredado, quizá de las viejas obsesiones, y que había confirmado, en los temores sordos de los hombres, al reocupar, de manera casi geográfica, el lugar de la lepra. Ahora, antes deberá ser medida que límite; y es la evidencia de esta significación nueva que hace tan criticables los «asilos franceses, inspirados por el derecho romano»; en efecto, sólo alivian «el temor público y no pueden satisfacer la piedad que reclama no solamente la seguridad, sino también cuidados y tratamientos, que a menudo se descuidan y a falta de los cuales es perpetua la demencia de los unos, en tanto que se podría curarla, y la de otros es aumentada, cuando se la podría reducir».

Pero esta nueva forma de internamiento también debe ser medida en otro sentido: en el de que hay que conciliar las posibilidades de la riqueza y las exigencias de la pobreza; pues los ricos —y tal es el ideal de la asistencia, para los discípulos de Turgot— «se han hecho una ley de tratar con cuidado, en su domicilio a sus parientes atacados de locura», y en caso de no poder, los hacen «vigilar por gentes de confianza». Pero los pobres no tienen «ni los recursos necesarios para contener a los insensatos ni la facultad de cuidarlos y de hacer tratar a los enfermos». Por tanto, hay que establecer, sobre el modelo que propone la riqueza, un socorro que esté a disposición de los pobres, a la vez vigilancia y cuidado tan minuciosos como los de las familias, pero totalmente gratuitos para que disfruten de ellos; para lograrlo, Colombier prescribe que se establezca «un departamento exclusivamente destinado a los pobres insensatos en cada depósito de mendicidad y que se proponga tratar allí indistintamente todos los géneros de locura».

Sin embargo lo más decisivo del texto es la búsqueda, aún vacilante, de un equilibrio entre la exclusión pura y simple de los locos y los cuidados médicos que se les den en la medida en que se les considere como enfermos. Encerrar a los locos es, esencialmente, inmunizar a la sociedad contra el peligro que representan: «Mil ejemplos han probado ese peligro, y los documentos públicos nos lo han demostrado, hace poco tiempo, mostrándonos la historia de un maníaco que después de haber estrangulado a su mujer y a sus hijos se durmió tranquilamente sobre las sangrantes víctimas de su frenesí». Por tanto, primer punto, encerrar a los dementes que las familias pobres no pueden hacer vigilar. Pero también dejarles el beneficio de los cuidados que pudieran recibir, sea de médicos, si fueran más afortunados, sea en hospitales, si no se les encerrara inmediatamente. Doublet nos ofrece el detalle de las curas que hay que aplicar a las diferentes enfermedades del espíritu, preceptos que resumen con exactitud los tradicionales cuidados que se les daban en el siglo XVIII**[936]**.

No obstante, el vínculo entre el internamiento y los cuidados sólo es aquí de orden temporal. No coinciden exactamente, antes bien se suceden: se tratará durante

el corto periodo en que la enfermedad sea considerada como curable; inmediatamente después, el internamiento recuperará su función absoluta de exclusión. En un sentido, la instrucción de 1785 no hace más que retomar y sistematizar los hábitos del hospital y del internamiento; pero lo esencial es que los suma en una misma forma institucional, y que los cuidados son administrados allí mismo donde se prescribe la exclusión. Antaño se les cuidaba en el Hótel-Dieu, se les encerraba en Bicétre. Ahora, se proyecta una forma de encierro en que la función médica y la función de exclusión se desempeñarán, una tras otra, pero en el interior de una estructura única. Protección de la sociedad contra el loco en un espacio de exclusión que designa a la locura como alienación irremisible, y protección contra la enfermedad en un espacio de recuperación en que la locura es considerada, al menos por derecho, como transitoria: esos dos tipos de medidas, que recubren dos formas de experiencia hasta aquí heterogénea, van a superponerse, sin confundirse aún. Se ha querido hacer del texto de Doublet y de Colombier la primera gran etapa hacia la constitución del asilo moderno[937]. Pero, por mucho que su *Instrucción* acerque lo más posible las técnicas médicas y farmacéuticas al mundo del internamiento, hasta hacerlas penetrar en él, aún no se da el paso esencial. Y sólo se le dará el día en que el espacio del internamiento, adaptado y reservado a la locura, revelará valores propios que, sin adición exterior sino por un poder autóctono, sean por sí mismas capaces de resolver la locura; es decir, el día en que el internamiento se haya convertido en la medicación esencial, donde el gesto negativo de exclusión será al mismo tiempo, por su solo sentido y por sus virtudes intrínsecas, la apertura sobre el mundo positivo de la curación. No se trata de redoblar el internamiento con prácticas que le eran ajenas, sino de adaptarlo, forzando una verdad que ocultaba, tendiendo todos los hilos que se cruzaban oscuramente en él, de darle validez médica en el movimiento que remite la locura a la razón. Hacer de un espacio que no era más que separación social el dominio dialéctico en que el loco y el no loco van a intercambiar sus verdades secretas.

Tenon y Cabanis dan ese paso. Aún se encuentra en Tenon la antigua idea de que el internamiento de los locos no puede ser decretado de manera definitiva a menos que hayan fracasado las atenciones médicas: «Sólo después de haber agotado todos los recursos posibles es lícito consentir a la penosa necesidad de despojar a un ciudadano de su libertad.»[938] Pero ya el internamiento ha dejado de ser, de manera rigurosamente negativa, la abolición total y absoluta de la libertad. Antes bien, debe ser una libertad restringida y organizada. Si está destinado a evitar todos los contactos con el mundo razonable —y en ese sentido siempre sigue siendo una clausura— debe abrir, hacia el interior, sobre el espacio vado en que la locura queda libre de expresarse: no para que sea abandonada a su rabia ciega, sino para que le quede una posibilidad de satisfacción, una oportunidad de apaciguamiento que la coacción ininterrumpida no puede permitirle: «El primer remedio es ofrecer al loco cierta libertad, de manera que pueda entregarse medidamente a los impulsos que le mande

la naturaleza.» [939] Sin tratar de dominarla por completo, el internamiento funciona antes bien como si debiera dejar a la locura una perspectiva, gracias a la cual pueda ser ella misma y aparecer en una libertad despojada de todas las reacciones secundarias —violencia, rabia, furor, desesperación— que no deja de provocar una presión constante. La época clásica, al menos en algunos de sus mitos, había asimilado la libertad del loco a las formas más agresivas de la animalidad: lo que emparentaba el demente a la bestia era la depredación. Ahora surge el tema de que en el loco puede haber una animalidad dulce, que no destruye por la violencia su verdad humana, sino que deja salir a luz un secreto de naturaleza, un fondo olvidado, y sin embargo siempre familiar, que acerca el insensato al animal doméstico y al niño. La locura ya no es perversión absoluta en la contra-natura, sino invasión de una naturaleza vecina. Y a los ojos de Tenon, el ideal de las prácticas del internamiento es el que está en uso en San Lucas, en que el loco «abandonado a sí mismo, sale, si él quiere, de su cuarto, recorre la galería, o se hace llevar a un paseo enarenado que está al aire libre. Obligado a agitarse, le hacían falta sitios cubiertos y descubiertos para que en todo momento pudiera ceder al impulso que le domina»[940]. Así pues, el internamiento debe ser espacio de verdad tanto como espacio de coacción, y sólo debe ser esto para ser aquello. Por vez primera se formula la idea que pesa tan notablemente sobre toda la historia de la psiquiatría hasta la liberación psicoanalítica: la locura internada encuentra en esta coacción, en esta vacuidad cerrada, en ese «medio», el elemento privilegiado en el cual podrán aflorar las formas esenciales de su verdad.

Relativamente libre y abandonada a los paroxismos de su verdad, ¿no se expone la locura a reforzarse a sí misma, y a obedecer a una especie de aceleración constante? Ni Tenon ni Cabanis lo creen así. Suponen, al contrario, que esta semilibertad, esta libertad en una jaula tendrá un valor terapéutico. Y es que para ellos, para todos los médicos del siglo XVIII, la imaginación, como participa del cuerpo y del alma y como es lugar de nacimiento del error, siempre es la responsable de las enfermedades del espíritu. Pero cuanto más coaccionado se ve el hombre, más vagabundea su imaginación; cuanto más estrictas son las reglas a las que se somete su cuerpo, más desarreglados sus sueños y sus imágenes. Y ello hasta el punto en que la libertad vincula mejor la imaginación que las cadenas, puesto que confronta sin cesar la imaginación con lo real, y porque oculta en los gestos familiares los sueños más extraños. La imaginación vuelve en silencio al vagabundeo de la libertad. Y Tenon alaba con entusiasmo la previsión de los administradores de San Lucas, donde «el loco en general queda en libertad durante el día: esta libertad, para quien no conoce el freno de la razón, ya es un remedio que previene el alivio de una imaginación extraviada o perdida»[941]. Por sí mismo, y sin ser otra cosa que esta libertad recluida, el internamiento es, por tanto, un agente de la curación; es médico, no tanto en razón de los cuidados que aporta, sino por el juego mismo de la imaginación, de la libertad, del silencio, de los límites, por el movimiento que los organiza espontáneamente y

remite el error a la verdad, la locura a la razón. La libertad internada cura por sí misma, como pronto el idioma liberado en el psicoanálisis; pero por un movimiento que es exactamente inverso: no permitiendo a los fantasmas cobrar cuerpo en las palabras e intercambiarse en ellas, sino, por el contrario, obligándoles a desvanecerse ante el silencio insistente y pesadamente real de las cosas.

Se ha dado el paso inicial: el internamiento ha tomado sus cartas de nobleza médica; se ha convertido en lugar de curación; ya no es aquello en que la locura velaba y se conservaba oscuramente hasta la muerte, sino aquello en que, por una especie de mecanismo autóctono, se supone que ella se suprimirá por sí misma.

Lo importante es que esa transformación de la casa de internamiento en asilo no se ha hecho por la introducción progresiva de la medicina —especie de invasión proveniente del exterior—, sino por una restructuración interna de este espacio al cual la época clásica no había dado otras funciones que las de exclusión y de corrección. La alteración progresiva de sus significados sociales, la crítica política de la represión y la crítica económica de la asistencia, la apropiación de todo el campo del internamiento por la locura, en tanto que todas las otras figuras de la sinrazón han sido liberadas poco a poco, todo ello es lo que ha hecho del internamiento un lugar doblemente privilegiado para la locura: el lugar de su verdad y el lugar de su abolición. Y en esta medida, se convierte realmente en su destino; entre ambos, el lugar será necesario en adelante. Y las funciones que podían parecer las más contradictorias —protección contra los peligros provocados por los insensatos y curación de las enfermedades—, esas funciones encuentran finalmente como una súbita armonía: puesto que es en el espacio cerrado pero vacío del internamiento donde la locura formula su verdad y libera su naturaleza, de un golpe y por la sola operación del internamiento, el peligro público será conjurado, y se borrarán los signos de la enfermedad.

El espacio del internamiento así habitado por valores nuevos y por todo un movimiento que le era desconocido, entonces y sólo entonces podrá tomar posesión la medicina del asilo, y remitir allí mismo todas las experiencias de la locura. No es el pensamiento médico el que ha forzado las puertas del internamiento; si los médicos reinan hoy en el asilo no es por derecho de conquista, gracias a la fuerza viva de su filantropía o a su afán de objetividad científica; es porque el internamiento mismo, poco a poco, ha ido cobrando un valor terapéutico, y ello mediante el reajuste de todos los gestos sociales y políticos, de todos los ritos, imaginarios o morales, que desde hacía más de un siglo habían conjurado la locura y la sinrazón.

El internamiento cambia de figura. Pero en el complejo que forma con él y en que la separación jamás es posible con todo rigor, se altera a su vez la locura. Con esta libertad que se le ofrece, y no sin medirla, anuda relaciones nuevas, con el tiempo en el cual transcurre, y finalmente con las miradas que la vigilan y la ciernen. Forma un cuerpo, necesariamente, con ese mundo cerrado que para ella es, al mismo tiempo, su

verdad y su *permanencia*. Por una recurrencia que no es extraña más que si presuponemos la locura en las prácticas que la designan y la conciernen, su situación se convierte para ella en naturaleza; sus limitaciones toman el sentido del determinismo, y el lenguaje que la fija toma la voz de una verdad que hablara de sí misma.

El genio de Cabanis, y los textos que ha escrito en 1791[942], se sitúan en ese momento decisivo y equívoco a la vez en que la perspectiva se altera: lo que era reforma social del internamiento se vuelve fidelidad a las verdades profundas de la locura; y la *manera en que se enajena al loco* se hace olvidar para reaparecer como *naturaleza de la alienación*. El internamiento está ordenándose de acuerdo con las formas que ha hecho nacer.

El problema de la locura ya no es contemplado desde el punto de vista de la razón o del orden, sino desde el punto de vista del derecho del individuo libre; ninguna coerción, ninguna caridad siquiera puede obstaculizarlo. «La libertad, la seguridad de las personas es lo que hay que prever ante todo; ejerciendo la beneficencia, no hay que violar las reglas de la justicia». Libertad y razón tienen los mismos límites. Cuando la razón se ve lesionada, la libertad puede ser coartada; y aún es preciso que este alcance de la razón sea precisamente uno de los que amenazan la existencia del sujeto o la libertad de los otros: «Cuando los hombres gozan de sus facultades racionales, es decir, en tanto que no están alterados hasta el punto de comprometer la seguridad y la tranquilidad de otros, o de exponerse a sí mismos a verdaderos peligros, nadie tiene derecho, ni siquiera la sociedad entera, de intervenir en su independencia.»[943] Así se prepara una definición de la locura a partir de las relaciones que la libertad puede mantener con ella misma. Las antiguas concepciones jurídicas que liberaban al loco de su responsabilidad penal y le privaban de sus derechos civiles, no formaban una psicología de la locura; esta suspensión de la libertad no era más que el orden de las consecuencias jurídicas. Pero con Cabanis, la libertad se ha vuelto para el hombre una naturaleza; lo que impide su legítimo uso tiene necesariamente que haber alterado las formas naturales que toma en el hombre. Entonces, el internamiento del loco ya no debe ser más que la sanción de un estado de hecho, la traducción, en términos jurídicos, de una abolición de la libertad ya adquirida al nivel psicológico. Y por esta recurrencia del derecho a la naturaleza, se halla fundada la gran ambigüedad que tanto hace dudar al pensamiento contemporáneo a propósito de la locura: si la irresponsabilidad se identifica con la ausencia de libertad, no hay determinismo psicológico que no pueda librarse de responsabilidad, es decir, no hay verdad para la psicología, que, al mismo tiempo, no sea alienación para el hombre.

La desaparición de la libertad, de consecuencia que antes era, se vuelve fundamento, secreto, esencia de la locura. Y es esta esencia la que debe prescribir lo que debe imponerse como restricción a la libertad material de los insensatos. Se impone un control que deberá interrogar a la locura sobre sí misma, y para el cual se

convocarán confusamente —tan ambigua sigue siendo esta desaparición de la libertad — magistrados, juristas, médicos y, simplemente, hombres de experiencia: «Por ello los lugares en que se retiene a los locos sin duda deben estar sometidos a la inspección de las diferentes magistraturas, y a la supervisión especial de la policía». Cuando un loco es llevado a un lugar de detención, «sin pérdida de tiempo se le examinará en todos los aspectos, se le hará observar por oficiales de sanidad, se le hará vigilar por las gentes de servicio más inteligentes y más habituadas a observar la locura en todas sus variedades»[944]. El internamiento deberá desempeñar una especie de medida permanente de la locura, reajustarse sin cesar a su verdad cambiante, no coaccionar más que en el límite en que la libertad se enajena: «La humanidad, la justicia y la buena medicina ordenan no encerrar más que a los locos que verdaderamente puedan perjudicar al prójimo, y no atar más que a aquellos que, de otro modo, se harían un perjuicio a sí mismos». La justicia que reinará en el asilo no será la del castigo, sino la de la verdad: cierta exactitud en el uso de las libertades y restricciones, una conformidad tan rigurosa como sea posible de la coacción a la alienación de la libertad. Y la forma concreta de esta justicia, su símbolo visible, se encuentra ya no en la cadena —restricción absoluta y punitiva que «hiere siempre las partes que oprime»— sino en lo que iba a convertirse en la famosa camisola, ese «chaleco estrecho de cutí o de tela fuerte que oprime y contiene los brazos»[945], y que debe impedir los movimientos cuanto más violentos sean. No hay que concebir a la camisola como la humanización de las cadenas y como un progreso hacia el «self-restraint». Hay toda una deducción conceptual de la camisa de fuerza[946], que demuestra que en la locura ya no se hace la experiencia de un enfrentamiento absoluto de la razón y de la sinrazón, sino la de un juego siempre relativo, siempre móvil, de la libertad y de sus límites.

El proyecto de reglamento que sigue al *Informe dirigido al departamento de París* propone la aplicación en detalle de las principales ideas que desarrolla el texto de Cabanis: «La admisión de los locos o de los insensatos en los establecimientos que les están o les estarán destinados en toda la extensión del departamento de París, se hará sobre un informe de médico y de cirujano legalmente reconocidos, confirmado por dos testigos, parientes, amigos o vecinos, y certificado por un juez de paz de la sección o del cantón». Pero el informe da una interpretación más general del reglamento: la preeminencia misma del médico en la determinación de la locura, está aisladamente controlada, y, justamente, en nombre de una experiencia asilaria considerada como más cercana a la verdad, al mismo tiempo porque reposa sobre casos más numerosos y porque, en cierto modo, deja a la locura hablar más libremente de sí misma. «Supongamos, pues, que un loco sea llevado a un hospital… el enfermo llega, conducido por su familia, vecinos, amigos, o personas caritativas. Esas personas atestiguan que él está verdaderamente loco; *están o no están* provistas de certificados médicos. Las apariencias confirman o parecen contradecir su relato. Cualquiera que sea la opinión que se tenga entonces sobre el estado del enfermo, si

por otra parte las pruebas de pobreza son auténticas, hay que recibirlo provisionalmente». Entonces debe seguir una larga observación hecha tanto por «las gentes de servicio» como por «los oficiales de sanidad». Es allí, en el privilegio del internamiento y bajo la mirada de una observación purificada por él, donde se hace la separación: si el sujeto da señales manifiestas de locura «se desvanece toda duda. Se le puede retener sin escrúpulo, se le debe atender, poner al abrigo de sus propios errores y continuar valerosamente con el uso dé los remedios indicados. Si, por el contrario, después del tiempo considerado conveniente, no se descubre ningún síntoma de locura, si las investigaciones hechas con prudencia no enseñan nada que pueda permitirnos sospechar que ese tiempo de calma no ha sido más que un intervalo lúcido, en fin si el enfermo quiere salir del hospital, sería un crimen retenerlo por la fuerza. Sin tardanza hay que devolverlo a sí mismo y a la sociedad». El certificado médico al ingresar en el asilo no es, por tanto, más que una garantía dudosa. El criterio definitivo y del que no se puede dudar, corresponde aportarlo al internamiento: la locura aparece allí filtrada de todo lo que haya podido ser un engaño, y abierta a una mirada absolutamente neutra; pues ya no es el interés de la familia el que habla, ni el poder y su arbitrio, ni los prejuicios de la medicina, sino el internamiento que pronuncia por sí mismo y en el vocabulario que le es propio: es decir, en esos términos de libertad o de coacción que tocan profundamente la esencia de la locura. Son ahora los guardianes que velan los límites del internamiento quienes tienen la posibilidad de un conocimiento positivo de la locura.

Y, por ello, Cabanis llega a la curiosa idea (la más nueva, sin duda) de un «diario de asilo». En el internamiento clásico, la sinrazón, en sentido estricto, estaba reducida al silencio. De todo lo que ha sido durante tanto tiempo, no sabemos nada, excepto algunos signos enigmáticos que la designan en los registros de las casas de internamiento: sus cifras concretas, su idioma y ese hormigueo de existencias delirantes; todo ello, sin duda, se ha perdido para nosotros. La locura estaba entonces sin memoria, y el internamiento era como el sello de este olvido. En adelante, por el contrario, es aquello en que la locura formula su verdad; debe anotar a cada instante las medidas, y es allí donde ella alcanzará su totalidad, llegando así al punto de decisión: «Se llevará un diario en que el cuadro de cada enfermedad, los defectos de los remedios, las aperturas de los cadáveres, se encontrarán consignados con escrupulosa exactitud. Todos los individuos de la sección serán nominativamente inscritos allí; por medio de todo ello, la administración podrá pedir cuentas, nominativamente, de su estado, semana tras semana, o aún día tras día, si lo considera necesario». La locura gana así regiones de la verdad que la sinrazón jamás había alcanzado: se inserta en el tiempo, se escapa del accidente por el cual se señalaban antes sus diferentes episodios, para cobrar una figura autónoma en la historia. Su pasado y su evolución forman parte de su verdad, y lo que la revela ya no es precisamente aquella ruptura siempre instantánea con la verdad en la cual se reconocía la sinrazón. Hay un tiempo de la locura que es el del calendario, no el

calendario rítmico de las estaciones que la ponen en parentesco con las fuerzas oscuras del mundo, sino el otro, cotidiano, de los hombres, en el cual se lleva la cuenta de la historia. Desplegada en su verdad por el internamiento, instalada en el tiempo de las crónicas y de la historia, despojada de todo lo que podía hacer irreductible la presencia profunda de la sinrazón, la locura, así desarmada, puede volver sin peligro al juego de los intercambios. Se hace comunicable, pero en la forma neutralizada de una objetividad ofrecida. Puede recobrar una existencia pública —no en aquella forma que formaba escándalo, contradiciendo de golpe y sin apelación todo lo que hay de más esencial en el hombre y de más verdadero en la verdad—, sino en la forma de un objeto tranquilo, puesto a distancia sin que nada se le escape, abierto sin resistencia sobre secretos que no perturban, sino que enseñan. «La administración pensará sin duda que el resultado de ese diario y sus detalles más preciosos pertenecen a ese mismo público que habrá aportado los lamentables materiales. Sin duda, ordenará su impresión y, por poco que el redactor aporte de filosofía y de conocimientos médicos, esa recopilación, al ofrecer cada año hechos nuevos, observaciones nuevas, experiencias nuevas y verdaderas, será, para la ciencia física y moral del hombre, una inmensa fuente de riquezas.»[947]

Tenemos allí la locura abierta a todas las miradas. Ya lo estaba en el internamiento clásico, cuando ofrecía el espectáculo de su animalidad; pero la mirada que se posaba sobre ella era una mirada fascinada, en el sentido en que el hombre contemplaba en esta figura tan extraña una bestialidad que era la suya propia, y que reconocía de manera confusa como infinitamente cercana e infinitamente remota, esta existencia que una monstruosidad delirante hacía inhumana y colocaba en lo más lejano del mundo era, secretamente, la que él experimentaba en sí mismo. La mirada dirigida hacia la locura no está cargada hoy con tantas complicidades; está dirigida hacia un objeto, que alcanza por el solo intermedio de una verdad discursiva ya formulada; el loco sólo le parece explicado por la abstracción de la locura. Y si en ese espectáculo hay algo que concierne al individuo razonable, no es en la medida en que la locura puede contradecir para él al hombre entero, sino en la medida en que puede aportar algo a lo que se sabe del hombre. Ya no se le debe inscribir en la negatividad de la existencia, como una de sus figuras más abruptas, sino que deberá ocupar un lugar, progresivamente, en la positividad de las cosas conocidas.

En esa mirada nueva en que están conjuradas las componendas, también queda abolida la barrera de las rejas. El loco y el no loco, abiertamente, están en presencia el uno del otro. Entre ellos ya no hay distancias, salvo la que mide inmediatamente la mirada. Pero, por ser imperceptible, tal distancia sin duda es ahora más infranqueable; la libertad adquirida en el internamiento, la posibilidad de captar allí una verdad y un lenguaje, de hecho, no son para la locura más que la otra cara de un movimiento que le da un estatuto en el conocimiento: ahora, bajo la mirada que la envuelve, se despoja de todos los prestigios que hacían de ella, aún recientemente, una figura conjurada desde que era percibida; se vuelve forma contemplada, cosa

investida por un lenguaje, realidad que se conoce; se convierte en un objeto. Y el nuevo espacio del internamiento acerca la locura y la razón hasta el punto de reunirlos en un ámbito mixto, establece entre ellas una distancia mucho más temible, un desequilibrio que no podrá invertirse ya; por libre que sea la locura en el mundo que pone a su disposición el hombre razonable, por cercana que esté de su espíritu y de su corazón, ya no será para él nunca más que un objeto. Ya no el anverso siempre inminente de su existencia, sino un acontecimiento posible en el encadenamiento de las cosas. Esta caída en la objetividad es la que domina la locura más profundamente y mejor que su antigua servidumbre a las formas de la sinrazón. En sus aspectos nuevos, el internamiento puede ofrecer a la locura el lujo de una libertad. Ahora es sierva y está desarmada de sus poderes más profundos.

Y si fuera necesario resumir con una sola palabra toda esta evolución, podría decirse, sin duda, que lo propio de la experiencia de la sinrazón es que la locura era allí sujeto de sí misma; pero que en la experiencia que se forma en este fin del siglo XVIII, la locura está alienada por relación a ella misma en el estatuto de objeto que recibe.

Cabanis sueña, para ella, en ese semi-dormir al que la obligaría el asilo; trata de agotarla en esta problemática serena. Cosa curiosa, en ese mismo momento recobra vida en otra parte, y se carga con todo un contenido concreto. En tanto que se purifica por el conocimiento y se libera de sus antiguas complicidades, se compromete con toda una serie de interrogaciones que la moral se plantea a sí misma; se muestra en la vida cotidiana, ofreciéndose a elecciones y a decisiones elementales, suscitando opciones vulgares y obligando a lo que puede llamarse «la opinión pública» a revisar el sistema de valores que la concierne. La decantación, la purificación que se ha operado en Colombier, en Tenon, en Cabanis, bajo el esfuerzo de una reflexión continua, inmediatamente se halla contraequilibrada y comprometida por aquella labor espontánea que se efectúa cada día en las márgenes de la conciencia. Es allí, por tanto, en ese hormigueo apenas perceptible de experiencias cotidianas y minúsculas, donde la locura va a cobrar la figura que, para empezar, le reconocerán Pinel y Tuke.

Y es que, al desaparecer el internamiento, la locura vuelve a surgir en el dominio público. Reaparece, llevada por una invasión lenta y sorda, interrogando a los jueces, a las familias, y a todos los responsables del orden. Mientras se le busca un estatuto, ella plantea preguntas urgentes: se deshace el antiguo concepto —familiar, policíaco, social— de hombre irrazonable dejando frente a frente la noción jurídica de la irresponsabilidad y la experiencia inmediata de la locura. Comienza toda una labor por la cual el concepto negativo de alienación, tal como lo definía el derecho, va a dejarse penetrar poco a poco y a alterarse por los significados morales que el hombre de la calle atribuye a la locura.

«Se debe distinguir el teniente de policía, el magistrado y el administrador. El primero es el hombre de la ley; el segundo es el del gobierno.» [948] Y Des Essarts,

poco años después, comenta esta definición que él mismo había dado: «Releyendo, en el mes de abril de 1789, este artículo redactado en 1784, debo añadir que la nación hace votos por que esta parte de la administración sea destruida, o al menos modificada, de modo que la libertad de los ciudadanos quede asegurada de la manera más inviolable». Al hacer desaparecer la reorganización de la policía, a principios de la Revolución, ese poder, a la vez independiente y mixto, confía sus privilegios al ciudadano, a la vez hombre privado y voluntad colectiva. Las circunscripciones electorales, creadas por el decreto del 28 de marzo de 1789, van a servir de marco a la reorganización de la policía; en cada uno de los distritos de París se establecen cinco compañías, una de las cuales es retribuida (se trata, casi siempre, de la antigua policía), pero las otras cuatro están formadas por ciudadanos voluntarios[949]. De la noche a la mañana, el hombre privado se encuentra encargado de asegurar esa separación social inmediata, anterior al acto de la justicia, que es tarea de toda política. Ahora tiene que vérselas, directamente sin intermediarios ni control, con todo el material humano que antes era propuesto al internamiento: vagabundeo, prostitución, desenfreno, inmoralidad y, desde luego, todas las formas confusas que van de la violencia al furor, de la debilidad mental a la demencia. El hombre, en tanto que ciudadano, es llamado a ejercer en su grupo el poder, provisionalmente absoluto, de la policía; toca a él hacer ese gesto oscuro y soberano por el cual una sociedad designa a un individuo como indeseable o ajeno a la unidad que la sociedad forma; es él quien tiene por tarea juzgar los límites del orden y del desorden, de la libertad y del escándalo, de la moral y de la inmoralidad. En él, y en su conciencia, reposa ahora el poder por el cual debe operarse inmediatamente, y antes de toda liberación, la separación de la locura y de la razón.

El ciudadano es razón universal, y en un doble sentido: es verdad inmediata de la naturaleza humana, medida de toda legislación. Pero también es aquel por quien la sinrazón se separa de la razón, es, en las formas más espontáneas de su conciencia, en las decisiones que tiene que tomar de entrada, antes de toda elaboración teórica y jurídica, a la vez el lugar, el instrumento y el juez de la separación. El hombre clásico, lo hemos visto, también reconocía la locura, antes de todo saber y en una aprehensión inmediata; pero entonces hacía uso espontáneo de su sentido común, no de sus derechos políticos; era el hombre en tanto que hombre, quien juzgaba y percibía, sin comentarios, una diferencia fáctica. Ahora, cuando se enfrenta con la locura, el ciudadano ejerce un poder fundamental que le permite ser a la vez «el hombre de la ley» y «el del gobierno». En tanto que soberano único del Estado burgués, el hombre libre se ha vuelto el primer juez de la locura. Por eso el hombre concreto, el hombre cotidiano, restablece con ella esos contactos que había interrumpido la época clásica; pero los retoma sin diálogo ni confrontación, en la forma ya dada de la soberanía, y en el ejercicio absoluto y silencioso de sus derechos. Los principios fundamentales de la sociedad burguesa permiten a esta conciencia a la vez privada y universal reinar sobre la locura, sin contradicción posible. Y cuando la restituye a la experiencia

judicial o médica, en los tribunales o en los asilos, ha logrado dominarla ya secretamente.

Ese reino tendrá su forma primera, muy transitoria, en los «tribunales de familia»: antigua idea, muy anterior a la Revolución, y que los hábitos del antiguo régimen parecían barruntar ya. A propósito de los memoriales por los cuales solicitaban las familias las órdenes de detención, el teniente de policía Bertin escribía a los intendentes, el 17 de junio de 1764: «No hay precauciones que no deban tomarse sobre los dos puntos siguientes: el primero, que los memoriales estén firmados por los parientes más cercanos; el segundo, llevar una cuenta exacta de quienes no hayan firmado, y de las razones que les hayan impedido hacerlo.» [950] Más tarde, Breteuil pensará en hacer constituir legalmente una jurisdicción familiar. Finalmente, fue un decreto de la Constituyente el que creó los tribunales de familia, en mayo de 1790. Debían formar la célula elemental de la jurisdicción civil, pero sus decisiones no podrían tener fuerza ejecutoria antes de una ordenanza especial rendida por instancias de distrito. Esos tribunales debían descargar a las jurisdicciones del Estado de los innumerables procedimientos concernientes a las diferencias de intereses familiares, herencias, sociedades, etc. Pero se les prescribía también otro objetivo. Debían dar estatuto y forma jurídica a medidas que antes las familias pedían directamente a la autoridad real: padres disipadores o desordenados, hijos pródigos, herederos incapaces de administrar su parte, todas esas formas de negligencia, de desorden o de mala conducta que antes sancionaba una carta del rey, a falta del procedimiento total de interdicción, se remiten ahora a esta jurisdicción familiar.

En un sentido, la Constituyente remata una evolución que no había dejado de proseguir durante todo el siglo XVIII, dando una estatura institucional a toda una práctica espontánea. Pero, en realidad, muy lejos estaba lo arbitrario de las familias y lo relativo de sus intereses de quedar así limitado; por el contrario, en tanto que bajo el antiguo régimen todo memorial debía entrañar una encuesta policíaca con fines de verificación[951], en la nueva jurisdicción solamente se tiene el derecho de apelar a las decisiones del tribunal de familia ante tribunales de instancia superior. Sin duda, esos tribunales han funcionado de manera bastante defectuosa [952] y no sobrevivirán a las diversas reorganizaciones de la justicia. Pero es bastante significativo que, durante cierto tiempo, la propia familia se haya erigido en instancia jurídica, y que haya podido tener, a propósito de mala conducta, desórdenes y diferentes formas de incapacidad y de locura, las prerrogativas de un tribunal. Durante un momento, ha aparecido con toda claridad como lo que había llegado a ser, y lo que iba a seguir siendo oscuramente: la instancia inmediata que consuma la separación entre razón y locura, esta forma judicial vulgar que asimila las reglas de la vida, de la economía y de la moral familiar a las normas de la salud, de la razón y de la libertad. En la familia, considerada como institución y definida como tribunal, la ley no escrita toma significado de naturaleza, y al mismo tiempo el hombre privado recibe estatuto de juez, llevando al dominio del debate público su diálogo cotidiano con la sinrazón. En

adelante habrá un dominio público e institucional de la conciencia privada sobre la locura.

Muchas otras transformaciones designan esta nueva empresa, hasta la evidencia. Sobre todo, las modificaciones aportadas a la naturaleza de la pena. A veces, lo hemos visto[953], el internamiento constituía una atenuación de los castigos. Más a menudo aún, trataba de esquivar la monstruosidad del crimen, cuando revelaba un *exceso*, una violencia que revelaba poderes como inhumanos[954]; el internamiento trazaba el límite a partir del cual resultaba inaceptable el escándalo. Para la conciencia burguesa, por el contrario, el escándalo se vuelve uno de los instrumentos del ejercicio de su soberanía. Y es que en su poder absoluto no sólo es juez, sino, al mismo tiempo y para ella misma, castigo. «Conocer», de lo que ahora se arroga el derecho, no sólo significa instruir y juzgar, sino también hacer público, y manifestar de manera indudable a sus propios ojos una falta que, por ello, encontraría su castigo. En ella deben operar el juicio y la ejecución de la sentencia, y la redención por el solo acto ideal e instantáneo de la mirada. El conocimiento asume, en el juego organizado del escándalo, la totalidad del juicio.

En su *Teoría de las leyes penales*, Brissot muestra que el escándalo constituye el castigo ideal, siempre proporcionado a la falta, libre de todo estigma físico e inmediatamente adecuado a las exigencias de la conciencia moral. Retoma la antigua distinción entre el pecado, infracción al orden divino, cuyo castigo está reservado a Dios, el crimen, cometido en detrimento del prójimo, y que debe ser castigado mediante suplicio, y el vicio, «desorden que sólo es relativo a nosotros mismos», y que debe ser sancionado por la vergüenza[955]. Como es más interior, el vicio también es más primitivo: es el crimen mismo, pero antes de su consumación, desde su fuente en el corazón de los hombres. Antes de infringir las leyes, el criminal siempre ha atentado contra las reglas silenciosas que están presentes en la conciencia de los hombres: «En efecto, los vicios son a las costumbres lo que los crímenes son a las leyes, y el vicio siempre es el padre del crimen; es una raza de monstruos que, como en esta espantosa genealogía del pecado descrita por Milton, parecen reproducirse los unos a los otros. Veo un desventurado dispuesto a morir… ¿Por qué sube al patíbulo? Seguid la cadena de sus acciones, veréis que el primer anillo casi siempre ha sido la violación de la barrera sagrada de las costumbres.» [956] Si se quieren evitar los crímenes, ello no se logrará reforzando la ley o agravando los castigos, sino haciendo más imperiosas las costumbres, más temibles sus reglas, suscitando el escándalo cada vez que se denuncie un vicio. Punición ficticia, parece, y que efectivamente lo es en un Estado tiránico, donde la vigilancia de las conciencias y el escándalo no pueden producir más que la hipocresía, «porque la opinión pública no tiene ya ningún nervio… porque, en fin, hay que decir la palabra del enigma, la bondad de las costumbres no es parte esencial e integrante de los gobiernos monárquicos como de las repúblicas»[957]. Pero cuando las costumbres constituyen la sustancia misma del Estado, y la opinión el nexo más sólido de la sociedad, el escándalo se vuelve la

forma más temible de la alienación. Por él, el hombre se vuelve irreparablemente ajeno a lo que hay de esencial en la sociedad, y el castigo, en lugar de guardar el carácter particular de una reparación, toma la forma de lo universal; está presente en la conciencia de todos, y efectuado por la voluntad de todos. «Legisladores que deseáis prevenir el crimen, he aquí la ruta que siguen todos los criminales, marcad el primer hito que franquearán, es el de las costumbres; hacedle, pues, insuperable, no os veréis tan a menudo obligados a recurrir a los castigos.» [958] El escándalo se vuelve así el castigo doblemente ideal, como adecuación inmediata a la falta, y como medio de prevenirla antes de haber podido tomar forma criminal.

Lo que el internamiento deliberadamente ocultaba en la sombra, desea ofrecerlo al público la conciencia revolucionaria: la manifestación se vuelve la esencia del castigo. Todos los valores relativos del secreto y del escándalo han sido invertidos así: la profundidad oscura del castigo que envolvía la falta cometida ha sido sustituida por el brillo superficial del escándalo, para sancionar lo que hay de más oscuro, de más profundo, de menos formulado aún en el corazón de los hombres. Y, de manera extraña, la conciencia revolucionaria descubre el viejo valor de los castigos públicos y como la exaltación de las sordas potencias de la sinrazón[959]. Pero ello no es más que la apariencia; no se trata ya de manifestar al insensato ante la faz del mundo, sino tan sólo la moralidad a las conciencias escandalizadas.

Por todo ello está naciendo toda una psicología que cambia las significaciones esenciales de la locura y propone una nueva descripción de las relaciones del hombre con las formas ocultas de la sinrazón. Es extraño que la psicología del crimen, en sus aspectos aún rudimentarios —o al menos el afán de remontar hasta sus orígenes en el corazón del hombre— no haya nacido de una humanización de la justicia, sino de una exigencia suplementaria de la moral, de una especie de estatización de las costumbres, y como de refinamientos de las formas de indignación. Esta psicología es, antes que nada, la imagen invertida de la justicia clásica. De lo que allí se encontraba oculto, hace una verdad que ella misma manifiesta. Va a dar testimonio de todo lo que hasta allí había tenido que permanecer sin testigos. Y, como consecuencia, la psicología y el conocimiento de lo que hay de más interior en el hombre nacen justamente de que la conciencia pública haya sido convocada como instancia universal, como forma inmediatamente válida de la razón, y de la moral, para juzgar a los hombres. La interioridad psicológica ha sido constituida a partir de la exterioridad de la conciencia escandalizada. Todo lo que había hecho el contenido de la antigua sinrazón clásica va a poder ser retomado en las formas del conocimiento psicológico. Ese mundo, que había sido conjurado en una distancia irreductible, súbitamente se vuelve familiar a la conciencia cotidiana, puesto que ella debe ser su juez; y se reparte ahora según la superficie de una psicología sostenida enteramente por las formas menos reflexivas y más inmediatas de la moral.

Todo esto toma forma de institución en la gran reforma de la justicia penal. El jurado debe figurar, precisamente, la instancia de la conciencia pública, su reino ideal sobre todo lo que el hombre puede tener de poderes secretos e inhumanos. La regla de los debates públicos da a esta soberanía, que los jurados tienen momentáneamente, por delegación, una extensión teóricamente infinita: es el cuerpo completo de la nación el que juzga a través de ellos y el que se encuentra en debate con todas las formas de violencia, de profanación y de sinrazón que esquivaba el internamiento. Ahora bien, por un movimiento paradójico que aún en nuestros días no ha logrado completarse, a medida que la instancia que juzga reivindica, para fundar su justicia, más de universalidad, a medida que sustituye las reglas de jurisprudencia particulares por la norma general de los derechos y de los deberes del hombre, a medida que sus juicios confirman su verdad en una cierta conciencia pública, el crimen se interioriza, y su significación no deja de volverse cada vez más privada. La criminalidad pierde el sentido absoluto y la unidad que tenía en el hecho consumado, en la ofensa cumplida; se divide según dos medidas que serán cada día más irreductibles: la que ajusta la falta y su castigo, medida tomada de las normas de la conciencia pública, de las exigencias del escándalo, de las reglas de la actitud jurídica que asimila castigo y manifestación; y la que define la relación de la falta con sus orígenes, medida que es del orden del conocimiento, de la asignación individual y secreta. Disociación que bastaría para probar, si fuera necesario, que la psicología, como conocimiento del individuo, debe ser considerada históricamente en un vínculo fundamental con las formas de juicio que profiere la conciencia pública. Psicología individual sólo pudo haber mediante una reorganización del escándalo de la conciencia social. Conocer el encadenamiento de las herencias, del pasado, de las motivaciones, sólo fue posible el día en que la falta y el crimen, dejando de tener sólo valores autóctonos y de estar en relación entre ellos, tomaron todo su significado de la mirada universal de la conciencia burguesa. En esta escisión entre escándalo y secreto, el crimen ha perdido su densidad real; ha cobrado cuerpo en un mundo semi-privado, semi-público; en tanto que pertenece al mundo privado, es error, delirio, imaginación pura, por tanto inexistencia; en tanto que pertenece al mundo público mismo, manifiesta lo inhumano, lo insensato, aquello en que la conciencia de todos no puede dejar de reconocerse, aquello que no está fundado en ella; por tanto, lo que no tiene derecho de existir. De todas maneras, el crimen se vuelve irreal, y en el no-ser que manifiesta, descubre su profundo parentesco con la locura.

El internamiento clásico ¿no era ya el signo de que este parentesco estaba anudado desde hacía largo tiempo? ¿No confundía en una misma monotonía las debilidades del espíritu y las de la conducta, las violencias de las palabras y las de los gestos, envolviéndolos en la aprehensión masiva de la sinrazón? Pero no era para asignarles una psicología común que denunciara en unos y otros los mismos mecanismos de la locura. La neutralización era buscada como un efecto. Ahora, la

no-existencia va a ser asignada como origen. Y por un fenómeno de recurrencia, lo que se había obtenido en el internamiento, como consecuencia, se descubre como principio de asimilación entre la locura y el crimen. La proximidad geográfica en que se les coaccionaba para reducirlos se vuelve vecindad genealógica en el no-ser.

Esta alteración ya es perceptible en el primer caso de crimen pasional presentado en Francia ante un jurado y en sesión pública. Un acontecimiento como aquél no suele ser conservado por los historiadores de la psicología. Mas para quien deseara conocer la significación de ese mundo psicológico que se ha abierto al hombre occidental a fines del siglo XVIII, y en el cual ha sido llevado a buscar cada vez más profundamente su verdad, hasta el punto de querer descifrarla allí, hasta la última palabra; para quien deseara saber lo que es la psicología, no como cuerpo de conocimientos, sino como hecho y expresión culturales propias del mundo moderno, ese proceso, la manera en que ha sido llevado y discutido, tiene la importancia de la medida de un umbral o de una teoría de la memoria. Está formulándose toda una nueva relación del hombre con su verdad.

Para situarlo con exactitud, se le puede comparar con cualquiera de los casos de crimen y de locura que hayan podido ser juzgados en el curso de los años precedentes. Para tomar un ejemplo, en la época en que Joly de Fleury era guardasellos, un tal Bourgeois intenta asesinar a una mujer que le negaba dinero[960]. El hombre es detenido; la familia inmediatamente presenta una petición «de ser autorizada a emprender una información para adquirir la prueba de que el tal Bourgeois siempre ha dado señales de locura y de disipación, y, por ese medio, hacerle encerrar o enviar a las Islas». Unos testigos pueden afirmar que, en varias ocasiones, el acusado ha tenido «un aire extraviado, y el aspecto de un loco», que muy a menudo ha «hablado solo» dando todas las señales de un hombre que «pierde la cabeza». El procurador fiscal se inclina a dar satisfacción a la familia, no en consideración al estado del culpable, sino por respeto a la honorabilidad y la desdicha de la familia: «Por solicitud», escribe a Joly de Fleury, «de esta honrada familia, desolada, que sólo tiene una fortuna muy mediocre, y que por el hecho se encontrará a cargo de seis niños de tierna edad, que el dicho Bourgeois, reducido a la más espantosa miseria, deja sobre sus brazos, yo tengo el honor de dirigir a Vuestra Grandeza la copia que encontraréis anexa, a fin de que, con vuestra protección, que reclama esta familia, sea autorizada a hacer encerrar en un manicomio a ese mal sujeto capaz de deshonrarla por los signos de locura de que ha dado excesivas pruebas desde hace algunos años». Joly de Fleury responde que el proceso debe ser seguido de cabo a cabo, y de acuerdo con las reglas. En ningún caso, ni aun si la locura es evidente, debe detener el internamiento el curso de la justicia ni prevenir una condena; pero, en el procedimiento, hay que dejar un lugar a la investigación de la locura; el acusado debe «ser oído e interrogado ante el consejero informador, visto y visitado por el médico y cirujano de la Corte, en presencia de uno de sus suplentes». Efectivamente, el proceso tuvo lugar el 1º de marzo de 1783; la Corte

penal en la Cámara de la Tournelle, dispone que «Bourgeois será llevado y conducido al manicomio del castillo de Bicétre, para ser allí detenido, alimentado, y tratado médicamente, como los otros insensatos». Después de una breve permanencia en el ala de los alienados, se comprueba que da pocas señales de locura; se teme estar ante un caso de simulación, y se le pone en los calabozos. Poco tiempo después, él pide y obtiene, puesto que no manifiesta ninguna violencia, volver a estar entre los insensatos, donde «es empleado en un pequeño puesto que lo pone en capacidad de procurarse alivios». Redacta una petición de salida. «El señor presidente ha respondido que su detención es un favor, y que estaba en el caso de ser condenado *ad omnia citra mortem*». Y éste es el punto esencial: la permanencia entre los insensatos a la cual se condena al criminal no es el signo de que se le juzga inocente; en todo caso, sigue siendo un favor. Es decir, el reconocimiento de locura, aun si ha sido establecido en el curso del proceso, no forma parte integrante del juicio: se ha sobrepuesto a él, modifica sus consecuencias, sin tocar para nada lo esencial. El sentido del delito, su gravedad, el valor absoluto del gesto, todo ello permanece intacto; la locura, aun reconocida por los médicos, no se remonta hasta el centro del acto para «irrealizarlo»; sino que, siendo el crimen lo que es, hace beneficiarse a quien lo ha cometido con una forma atenuada del castigo. Se constituye entonces, en el castigo, una estructura compleja y reversible, una especie de pena oscilatoria: si el criminal no da signos evidentes de locura, pasa de los insensatos a los prisioneros; pero si, cuando está en el calabozo, se muestra razonable, si no da pruebas de ninguna violencia, si su buena conducta puede hacer perdonar su crimen, se le pone entre los alienados, cuyo régimen es más benigno. La violencia que está en el centro del acto es, sucesivamente, lo que significa la locura y lo que justifica un castigo riguroso. Alienación y crimen giran alrededor de ese tema inestable, en una relación confusa de complementaridad, de vecindad y de exclusión. Pero, sea como fuere, sus relaciones siguen siendo de exterioridad. Lo que queda por descubrir y que será formulado precisamente en 1792 es, por el contrario, un nexo de interioridad, en que todas las significaciones del crimen van a caer y a dejarse incluir en un sistema de interrogación que, aun en nuestros días, no ha recibido respuesta.

Es en 1792 cuando el abogado Bellart debe defender, en apelación, a un obrero llamado Gras, de cincuenta y dos años, que acaba de ser condenado a muerte por haber asesinado a su amante, sorprendida en flagrante delito de infidelidad. Por primera vez se plantea una causa pasional en audiencia pública, y ante un jurado; por primera vez, el gran debate del crimen y de la alienación salía a plena luz del día, y la conciencia pública trataba de trazar el límite entre la asignación psicológica y la responsabilidad criminal. El discurso de Bellart no nos ofrece ningún conocimiento nuevo en el dominio de una ciencia del alma o del corazón; hace más: delimita, para ese saber, todo un espacio nuevo en que podrá tomar un significado; descubre una de esas operaciones por las cuales la psicología se ha convertido, en la cultura occidental, en la verdad del hombre.

Por primera aproximación, lo que se encuentra en el texto de Bellart es la separación de una psicología por relación a una mitología literaria y moral de la pasión, que a lo largo de todo el siglo XVIII le había servido a la vez de norma y de verdad. Por primera vez, la verdad de la pasión deja de coincidir con la ética de las pasiones verdaderas. Se conoce cierta verdad moral del amor hecha de similitud, de naturalidad, de espontaneidad viva, que es confusamente la ley psicológica de su génesis y la forma de su validez. En el siglo XVIII no hay alma sensible que no hubiese comprendido y no hubiese absuelto a Des Grieux[961]; y si viese en lugar de ese viejo de cincuenta y dos años, acusado de haber matado, por celos, a una dudosa manceba, a «un joven brillante, con la fuerza y la gracia de su edad, interesante por su belleza, y quizás hasta por sus pasiones, el interés por él sería general… el amor pertenece a la juventud»[962]. Pero más allá de este amor que inmediatamente reconoce la sensibilidad moral, hay otro que, independientemente de la belleza y de la juventud, puede nacer y sobrevivir largo tiempo en los corazones. Su verdad es ser inverosímil, su naturaleza, ser contra natura; no está, como el primero, ligado a las estaciones de la edad; no es «el ministro de la naturaleza, creado para servir a sus designios y dar la existencia». En tanto que la armonía del primero está prometida a la dicha, el otro sólo se nutre de sufrimientos: si uno «hace las delicias de la juventud, la consolación de la edad madura», el segundo hace «demasiado a menudo, el tormento de la vejez»[963]. El texto de las pasiones, que el siglo XVIII descifraba indiferentemente en términos de psicología y en términos de moral, queda ahora disociado; se separa según dos formas de verdad; ha caído en dos sistemas de pertenencia a la naturaleza. Y se dibuja una psicología que ya no interesa a la sensibilidad, sino tan sólo al conocimiento, una psicología que habla de una naturaleza humana en que las figuras de la verdad ya no son formas de validez moral.

Este amor que ya no limita la sabiduría de la naturaleza queda totalmente librado a sus propios excesos; es como la rabia de un corazón vacío, el juego absoluto de una pasión sin objeto; toda su adhesión es indiferente a la verdad del objeto amado: con tanta violencia se entrega a los movimientos de su sola imaginación. «Vive principalmente en el corazón, celoso y furioso como él». Esta rabia, totalmente absorbida en sí misma, es a la vez, al mismo tiempo, el amor en una especie de verdad despojada, y la locura en la soledad de sus ilusiones. Llega un momento en que la pasión se enajena por estar demasiado conforme a su verdad mecánica, hasta el grado que, bajo el solo impulso de su movimiento, se convierte en delirio. Y, en consecuencia, al remitir un gesto de violencia a la violencia de la pasión, y al separar la verdad psicológica en estado puro, se le sitúa en un mundo de ceguera, de ilusión y de locura que esquiva su realidad criminal. Ello fue lo que Bellart reveló por vez primera en su defensa, ese nexo, fundamental para nosotros, que establece en todo gesto humano una proporción inversa entre su verdad y su realidad. La verdad de una conducta no puede dejar de irrealizarla; oscuramente, tiende a proponerle, como forma última e inanalizable de lo que es en secreto, la locura. Del acto asesino de

Gras no queda finalmente más que un gesto vacío, realizado «por una mano, única culpable», y, por otra parte, «una desgraciada fatalidad» que ha actuado «en ausencia de la razón, y en el tormento de una pasión irresistible»[964]. Si se libera al hombre de todos los mitos morales en que está presa su verdad, se percibe que la verdad de esta verdad desalienada es la alienación misma. Lo que en adelante se entenderá por «verdad psicológica del hombre» recobra así las funciones y el sentido con que durante largo tiempo había estado cargada la sinrazón; y el hombre descubre en el fondo de sí mismo, en el fondo de su soledad, en un punto que jamás alcanzan la dicha, la verosimilitud ni la moral, los viejos poderes que la época clásica había conjurado y exiliado hasta las fronteras más remotas de la sociedad. La sinrazón queda objetivada por la fuerza en lo que hay de más subjetivo, de más interior, de más profundo en el hombre. Ella, que durante tanto tiempo había sido manifestación culpable, se vuelve ahora inocencia y secreto. Ella, que había exaltado esas formas del error en que el hombre suprime su verdad, se convierte, por encima de la apariencia, por encima de la realidad misma, en la verdad más pura. Captada en el corazón humano, hundida en él, la locura puede formular lo que hay de originariamente verdadero en los hombres. Comienza entonces un lento trabajo que en nuestros días desemboca en una de las contradicciones mayores de nuestra vida moral: todo lo que llega a ser formulado como verdad del hombre pasa a la cuenta de la irresponsabilidad, y de esta inocencia que siempre, en el derecho occidental, ha sido propia de la locura en su último grado: «Si, en el instante en que Gras ha matado a la viuda Lefévre, estaba dominado por alguna pasión absorbente hasta tal grado que le fue imposible saber lo que hacía, y dejarse guiar por la razón, también es imposible condenarlo a muerte.»[965] Toda la puesta en cuestión de la pena, del juicio, del sentido mismo del crimen por una psicología que coloca secretamente la inocencia de la locura en el núcleo de toda verdad que se pueda enunciar sobre el hombre, virtualmente ya se hallaba presente en la defensa de Bellart.

Inocencia: esta palabra, sin embargo, no debe ser entendida en sentido absoluto. No se trata de una liberación de lo psicológico por relación a lo moral, sino, antes bien, de una restructuración de su equilibrio. La verdad psicológica no libera de culpa más que en medida muy precisa. Este «amor que vive principalmente en el corazón», para ser irresponsable no sólo debe ser un mecanismo psicológico; debe ser la indicación de otra moral que no es más que una forma enrarecida de la moral misma. Un joven, en la fuerza de la edad e «interesante por su belleza», si su amante lo engaña… la abandona; más de uno, «en lugar de Gras se habría reído de la infidelidad de su amante, y se habría buscado otra». Pero la pasión del acusado vive sola y por sí misma; no puede soportar esta infidelidad, y no se acomoda a ningún cambio: «Gras veía con desesperación escapar el último corazón sobre el cual pudiera esperar reinar, y todas sus acciones han debido llevar la marca de esa desesperación.»[966] Es absolutamente fiel; la ceguera de su amor lo ha convertido a una virtud poco común, exigente, tiránica, pero que no es posible condenar. ¿Hay que

ser severo con la fidelidad, cuando se es indulgente con la inconstancia? Y si el abogado pide que su cliente no sea condenado a la pena capital, lo hace en nombre de una virtud que las costumbres del siglo XVIII no apreciaban, quizá, pero que hoy conviene honrar, si queremos volver a las virtudes de antaño.

Esta región de locura y de furor en que nace el gesto criminal sólo lo absuelve en la medida en que no es de una neutralidad moral rigurosa, pero en que desempeña un papel preciso: exaltar un valor que la sociedad reconoce, sin permitirle tener curso. Se prescribe el matrimonio, pero hay que cerrar los ojos ante la infidelidad. La locura tendrá valor de excusa si manifiesta celos, obstinación, fidelidad… aun al precio de la venganza. La psicología debe alojarse en el interior de una mala conciencia, en el juego entre valores reconocidos y valores exigidos. Es entonces, y sólo entonces, cuando puede disolver la realidad del crimen, y absolverlo en una especie de quijotismo de las virtudes impracticables.

Si el crimen no deja transparentar esos valores inaccesibles, puede ser tan determinado como se desee mediante las leyes de la psicología y los mecanismos del corazón: no merece ninguna indulgencia; no revela más que vicio, perversión, maldad, Bellart tiene buen cuidado de establecer una «gran diferencia en los crímenes: unos son viles, y revelan un alma de fango, como el robo», en los cuales la sociedad burguesa, evidentemente, no puede reconocer ningún valor, ni siquiera ideal; hay que unirlos a otros gestos, aún más atroces, que «anuncian un alma gangrenada de maldad, como el asesinato premeditado». Pero otros, en cambio, se remiten a «un alma viva y apasionada, como todos los que son arrancados por el primer movimiento, como el que fue cometido por Gras»[967]. El grado de determinación de un gesto no fija, por tanto, la responsabilidad del que lo ha cometido; por el contrario, cuanto más lejos parece nacer una acción, y está enraizada en esas naturalezas «de fango», más culpable resulta; por el contrario, nacida de improviso, y llevada, como por sorpresa, por un puro movimiento del corazón hacia una especie de heroísmo solitario y absurdo, merece una sanción menor. Se es culpable de haber recibido una naturaleza perversa, y una educación viciada; pero se es inocente en ese paso inmediato y violento de una moral a la otra, es decir, de una moral practicada, que casi no se atreve uno a reconocer, a una moral exaltada, que se niega uno a practicar, por el bien de todos. «Quienquiera que haya conocido, en su infancia, una educación sana, y haya tenido la dicha de conservar sus principios en una edad más avanzada, puede prometer, sin esfuerzo, que ningún crimen semejante a los primeros» —los de las almas gangrenadas— «manchará nunca su vida. Pero ¿quién sería el hombre bastante temerario para atreverse a asegurar que nunca, en la situación de una gran pasión, no cometerá los segundos? ¿Quién se atreverá a asegurar que nunca, en la exaltación del furor y de la desesperación, no se manchará las manos de sangre, y quizás de la sangre más preciosa?»[968].

Se opera así una nueva separación de la locura: por una parte, una locura abandonada a su perversión, y que nunca podrá excusar ningún determinismo; por

otro lado, una locura proyectada hacia un heroísmo que forma la imagen invertida, pero complementaria de los valores burgueses. Es ésta, y sólo ésta, la que adquirirá poco a poco derecho de ciudadanía en la razón o, antes bien, en las intermitencias de la razón; es en ella donde la responsabilidad se atenuará, donde el crimen se volverá, a la vez, más humano y menos punible. Si se la encuentra explicable, es porque se la descubre penetrada de opciones morales en las cuales uno se reconoce. Pero existe el otro lado de la alienación, como aquella de la que, sin duda, hablaba Royer-Collard, en su famosa carta a Fouché, cuando evocaba la «locura del vicio». Locura que es menos que locura, porque es totalmente ajena al mundo moral y porque su delirio no habla más que del mal. Y en tanto que la primera se acerca a la razón, se mezcla con ella, se puede comprender a partir de ella, la otra es rechazada hacia las tinieblas exteriores; y es allí donde nacen esas nociones extrañas que han sido, sucesivamente, durante el siglo XIX, la locura moral, la degeneración, el criminal nato, la perversión: otras tantas «malas locuras» que la conciencia moderna no ha podido asimilar, y que forman el residuo irreductible de la sinrazón, aquello de que no es posible protegerse sino de manera totalmente negativa, mediante el rechazo y la condenación absoluta.

En los grandes procesos criminales juzgados bajo la Revolución en audiencia pública, es todo el antiguo mundo de la locura el que se encuentra de nuevo a la luz, en una experiencia casi cotidiana. Pero las normas de esta experiencia no le permiten llevar ya todo el peso y lo que el siglo XVI habia recibido en la totalidad prolija de un mundo imaginario, el siglo XIX va a escindirlo según las reglas de una percepción moral: reconocerá la buena y la mala locura, aquélla cuya presencia confusa se acepta al margen de la razón, en el juicio de la moral y de la mala conciencia, de la responsabilidad y de la inocencia, y aquella sobre la cual se deja caer el viejo anatema y todo el peso de la ofensa irreparable.

La ruina del internamiento fue más brutal en Francia que en ninguna otra parte. Durante los breves años que preceden a la reforma de Pinel, quedan al descubierto los lugares de reposo de la locura y la elaboración que los transforma: aparece entonces todo un trabajo cuyos aspectos hemos tratado de fijar.

Trabajo que, a primera vista, parece ser de «toma de conciencia»: la locura finalmente designada en una problemática que le es propia. Sin embargo, hay que dar aún a esta toma de conciencia la plenitud de su sentido; se trata menos de un descubrimiento súbito que de una larga inversión, como si en esta «toma de conciencia» la *captura* fuese aún más importante que la novedad de la *iluminación*. Hay cierta forma de conciencia, situada históricamente, que se ha apoderado de la locura y ha dominado su sentido. Y si esta conciencia nueva parece restituir a la locura su libertad y una verdad positiva, no es por la sola desaparición de las antiguas coacciones, sino gracias al equilibrio de dos series de procesos positivos: los unos son de salida a la luz, de apartamiento, y si se quiere, de liberación; los otros construyen apresuradamente nuevas estructuras de protección, que permiten a la razón

defenderse y garantizarse en el momento mismo en que redescubre a la locura en una proximidad inmediata; esos dos conjuntos no se oponen; hacen más que complementarse; no son más que una misma cosa; la unidad coherente de un gesto por el cual *la locura queda abierta al conocimiento en una estructura que, de entrada, es alienante*.

Es allí donde cambian definitivamente las condiciones de la experiencia clásica de la locura. Y, a fin de cuentas, es posible trazar el cuadro de esas categorías concretas, en el juego de su aparente oposición:

Formas de liberación	***Estructuras de protección***
1° Supresión de un internamiento que confunde la locura con todas las otras formas de la sinrazón.	1º Designación para la locura de un internamiento que no es ya tierra de exclusión sino lugar privilegiado en que debe reunirse con su verdad.
2° Constitución de un asilo que no se propone otro objetivo que el médico.	2° Captación de la locura por un espacio infranqueable que debe ser, a la vez, lugar de manifestación y espacio de curación.
3º Adquisición por la locura del derecho de expresarse, de ser escuchada, de hablar en su propio nombre.	3° Elaboración alrededor y por encima de la locura de una especie de sujeto absoluto que es mirada, por completo, y que le confiere un estatuto de puro objeto.
4º Introducción de la locura en el sujeto psicológico como verdad cotidiana de la pasión, de la violencia y del crimen.	4º Inserción de la locura en el interior de un mundo no coherente de valores, y en los juegos de la mala conciencia.
5º Reconocimiento de la locura, en su papel de verdad psicológica, como determinismo irresponsable.	5° Separación de las formas de la locura según las exigencias dicotómicas de un juicio moral.

Ese doble movimiento de liberación y de servidumbre constituye las bases secretas sobre las que reposa la experiencia moderna de la locura.

La objetividad que reconocemos a las formas de la enfermedad mental, fácilmente creemos que se ha ofrecido libremente a nuestro saber como verdad finalmente liberada. En realidad, sólo se entrega precisamente a aquel que está protegido de ella. El conocimiento de la locura supone, en quien la tiene, cierta manera de desprenderse de ella, de haberse liberado de antemano de sus peligros y de sus prestigios, cierto modo de no estar loco. Y el advenimiento histórico del positivismo psiquiátrico sólo está ligado a la promoción del conocimiento de una manera secundaria; originalmente, es la fijación de un modo particular de estar fuera

de la locura: cierta conciencia de no-locura, que para el sujeto del saber se vuelve situación concreta, base sólida a partir de la cual es posible conocer la locura.

Si se quiere saber lo que ha pasado en el curso de esta brusca mutación que, en algunos años, ha instalado en la superficie del mundo europeo un nuevo conocimiento y un nuevo tratamiento de la locura, es inútil preguntar lo que se ha añadido al saber ya adquirido. Tuke, que no era médico, Pinel, que no era psiquiatra, ¿no sabían más que Tissot o Cullen? Lo que ha cambiado, y cambiado bruscamente, es la conciencia de no estar loco, conciencia que, desde mediados del siglo XVIII, de nuevo se halla confrontada con todas las formas vivas de la locura, tomada en su lento ascenso, y rechazada pronto en la ruina del internamiento. Lo que ha ocurrido en el curso de los años que preceden y siguen de inmediato a la Revolución, es una nueva y súbita liberación de esta conciencia.

Fenómeno puramente negativo, se dirá, pero que no lo es si lo miramos de más cerca. Aún es el primer y único fenómeno *positivo* en el advenimiento del *positivismo*. Esa liberación no ha sido posible, de hecho, más que por toda una arquitectura de protección, diseñada y construida sucesivamente por Colombier, Tenon, Cabanis y Bellart. Y la solidez de esas estructuras les ha permitido subsistir casi intactas hasta nuestros días, pese a los esfuerzos mismos de la búsqueda freudiana. En la época clásica, era doble la manera de no estar loco: se repartía entre una aprehensión inmediata y cotidiana de la diferencia, y un sistema de exclusión que confundía la locura entre otros peligros; esta conciencia clásica de la sinrazón estaba, pues, ocupada por una tensión entre esta evidencia interior nunca discutida, y la arbitrariedad siempre criticada de una separación social. Pero el día en que se han unido esas dos experiencias, en que el sistema de protección social se ha encontrado interiorizado en las formas de la conciencia, el día en que el reconocimiento de la locura se ha logrado en el movimiento por el cual se desprendía de ella y se medían las distancias en la superficie misma de las instituciones, ese día, la tensión que reinaba en el siglo XVIII se ha reducido de golpe. Formas de reconocimiento y estructuras de protección no están superpuestas en una conciencia de no estar loco, en adelante soberana. Esta posibilidad de darse la locura como conocida y gobernada a su vez en un solo y mismo acto de conciencia, esto es lo que se halla en el núcleo de la conciencia positivista de la enfermedad mental. En tanto que esta posibilidad no vuelva a resultar imposible, en una nueva liberación del saber, la locura seguirá siendo para nosotros lo que se anunciaba ya para Pinel y para Tuke; permanecerá presa en su edad de positividad.

Desde entonces, la locura ya es otra cosa que objeto de temor, o tema indefinidamente renovado de escepticismo; se ha convertido en objeto. Pero con un estatuto singular. En el movimiento mismo que la objetiva, se convierte en primera de las formas objetivantes: aquello por lo cual el hombre puede tener un dominio objetivo sobre sí mismo. Antaño, designaba en el hombre el vértigo del deslumbramiento, el momento en que la luz se oscurece por ser demasiado radiante.

Convertida ahora en cosa para el conocimiento —al mismo tiempo lo que hay de más interior en el hombre y de más expuesto a su mirada— juega como la gran estructura de transparencia: lo que no quiere decir que por el trabajo del conocimiento se haya vuelto enteramente clara al saber; sino que, a partir de ella y del estatuto de objeto que el hombre toma en ella, teóricamente al menos, él debe poder volverse, en su totalidad, transparente al conocimiento objetivo. No es por azar, ni el efecto de un simple desplazamiento histórico, por lo que el siglo XIX ha pedido primero a la patología de la memoria, de la voluntad y de la persona, lo que era la verdad del recuerdo, de la voluntad y del individuo. En el orden de esta investigación hay algo profundamente fiel a las estructuras que han sido elaboradas a fines del siglo XVIII, y que hacían de la locura la primera figura de la objetivación del hombre.

En el gran tema de un conocimiento positivo del ser humano, la locura, pues, siempre está en peligro: a la vez objetivada y objetivante, abierta y retirada, contenido y condición. Para el pensamiento del siglo XIX, para nosotros aún, tiene el estatuto de una cosa enigmática: inaccesible de hecho y por el momento en su verdad total, no se duda, sin embargo, de que un día vaya a abrirse a un conocimiento que pueda agotarla. Pero ello sólo es un postulado y un olvido de las verdades esenciales. Esta reticencia, que se cree transitoria, oculta en realidad un retiro fundamental de la locura a una región que cubre las fronteras del conocimiento posible del hombre, y lo supera por una y otra parte. Es esencial a la posibilidad de una ciencia positiva del hombre que tenga, del lado más lejano, esta zona de la locura, en la cual y a partir de la cual, la existencia humana cae en la objetividad. En su enigma esencial, la locura vela, prometida siempre a una forma de conocimiento que la cernirá por completo, pero siempre desplazada por relación a toda toma posible, puesto que es ella la que originariamente da al conocimiento objetivo un imperio sobre el hombre. La eventualidad, para el hombre, de estar loco, y la posibilidad de ser objeto, se han reunido a fines del siglo XVIII, y este encuentro ha hecho nacer, a la vez (no hay, en ese caso, ningún dato), los postulados de la psiquiatría positiva y los temas de una ciencia objetiva del hombre.

Pero en Tenon, en Cabanis, en Bellart, esta unión, esencial a la cultura moderna, sólo se había operado en el orden del pensamiento; va a convertirse en situación concreta gracias a Pinel y a Tuke: en el asilo que fundan y que releva a los grandes proyectos de reforma, el peligro de estar loco queda identificado por la fuerza, en cada uno y hasta en su vida cotidiana, con la necesidad de ser objeto. Entonces, el positivismo ya no sólo será proyecto teórico, sino estigma de la existencia alienada.

El estatuto de objeto será impuesto, para empezar, a todo individuo reconocido alienado; la alienación será depuesta como verdad secreta en el corazón de todo conocimiento objetivo del hombre.

IV. NACIMIENTO DEL ASILO

SE CONOCEN las imágenes. Son familiares en todas las historias de la psiquiatría, en las cuales tienen por función la de ilustrar esa edad feliz en la que la locura finalmente es reconocida y tratada según una verdad ante la cual los hombres habían permanecido ciegos durante mucho tiempo.

La respetable Sociedad de los Cuáqueros… ha deseado asegurar a aquellos de sus miembros que tengan la desgracia de perder la razón sin tener una fortuna suficiente para recurrir a los establecimientos dispendiosos, todos los recursos del arte y todas las dulzuras de la vida compatibles con su estado; una suscripción voluntaria ha aportado los fondos, y desde hace aproximadamente dos años, ha sido fundado un establecimiento que reúne grandes ventajas con toda la economía posible cerca de la ciudad de York. Si el alma se encoge un momento ante el aspecto de esta terrible enfermedad que parece hecha para humillar a la razón humana, se sienten a continuación dulces emociones al considerar todo lo que una benevolencia ingeniosa ha sabido inventar para curarla y aliviarla.

«Esta casa está situada a una milla de York, en medio de una campiña fértil y sonriente; no da la idea de una prisión, sino más bien la de una gran granja rústica; está rodeada de un gran jardín cerrado. No hay barrotes, ni rejas en las ventanas.»[969]

En cuanto a la liberación de los alienados de Bicétre, existe un célebre relato: la decisión tomada de quitar las cadenas a los prisioneros de los calabozos; Couthon visitando el hospital para saber si no se esconden allí sospechosos; Pinel, dirigiéndose valerosamente a encontrarlo, mientras que los demás temblaban de miedo a la vista «del inválido conducido en brazos de unos hombres». Confrontación del filántropo prudente y firme con el monstruo paralítico. «Pinel lo condujo inmediatamente a la sección de los agitados y la vista de las celdas lo impresionó penosamente. Quiso interrogar a todos los enfermos. No recibió de la mayoría sino injurias y apóstrofes groseros. Era inútil prolongar la investigación por más tiempo. Volviéndose hacia Pinel, dijo: “¡Caramba, ciudadano! ¿Es que tú mismo estás loco, para querer desencadenar a semejantes animales?”. Pinel le respondió con calma: “Ciudadano, tengo la convicción de que si los alienados son tan intratables, es porque se les priva de aire y de libertad”. “¡Y bien! Haz lo que quieras, pero temo que vas a ser víctima de tu presunción”. En seguida, Couthon fue transportado hasta su coche. Su partida fue un alivio; la gente respiró; el gran filántropo se puso a trabajar inmediatamente.»[970]

Éstas son imágenes, por lo menos en la medida en que los dos relatos toman lo esencial de su fuerza de las formas imaginarias: la calma patriarcal de la casa de Tuke, donde se apaciguan lentamente las pasiones del corazón y los desórdenes del espíritu; la lúcida firmeza de Pinel, que domina con una sola palabra y un solo

ademán los dos furores animales que rugen contra él y lo acechan; y esa sabiduría que ha sabido discernir en dónde estaba el verdadero peligro, entre los locos furiosos o en el sanguinario asambleísta: imágenes que llevarán lejos —hasta nuestros días— el peso de su leyenda.

Inútil recusar esas imágenes. Quedan muy pocos documentos aún válidos. Y además, son demasiado densas en su ingenuidad para no revelar mucho de lo que no dicen. En la sorprendente profundidad de cada una, habría que poder descifrar a la vez la situación concreta que ocultan, los valores míticos que ofrecen por verdad, y que han transmitido; y finalmente la operación real que se ha hecho y de la cual no ofrecen ellas más que una traducción simbólica.

Y, para empezar, Tuke es cuáquero, miembro activo de una de esas innumerables «Sociedades de amigos» que se han desarrollado en Inglaterra desde fines del siglo XVII.

La legislación inglesa, como hemos visto, tiende cada vez más, en el curso de la segunda mitad del siglo XVIII, a favorecer la iniciativa privada en el dominio de la asistencia[971]. Se organizan especies de grupos de seguridad, se favorecen las asociaciones de socorro. Ahora bien, por razones a la vez económicas y religiosas, desde hace más de un siglo los cuáqueros han desempeñado ese papel, y, originalmente, contra la opinión del gobierno. «No damos dinero a los hombres vestidos de negro para asistir a nuestros pobres, para enterrar a nuestros muertos, para predicar a nuestros fieles: esas santas tareas nos son demasiado caras para descargarlas sobre otros.» [972] Puede comprenderse que, en las condiciones nuevas de fines del siglo XVIII, haya sido aprobada una ley en 1793 para «el fomento y el sostén de las sociedades amistosas»[973]. Se trata de esas asociaciones, cuyo modelo y cuya inspiración, a menudo, han sido tomados de los cuáqueros y que, por sistemas de colectas y de donaciones, reúnen fondos para aquellos de sus miembros que se encuentran en la necesidad, caen enfermos o quedan inválidos. El texto de la ley precisa que pueden esperarse de esas instituciones «efectos muy benéficos, ayudando a la dicha de los individuos, y haciendo disminuir al mismo tiempo el fardo de las cargas públicas». Cosa importante: se dispensa a los miembros de esas sociedades del «Removal» por el cual una parroquia puede y debe desentenderse de un indigente o de un enfermo pobre, si no es originario del lugar, enviándolo a su parroquia de origen. Debe notarse que esta medida del «Removal», establecida por la *Settlement Act*, debía ser abolida en 1795 [974] y que se prevé la obligación, para una parroquia, de hacerse cargo de un enfermo pobre que no le pertenezca si su transporte puede ser peligroso. Tenemos allí el cuadro jurídico del singular conflicto que ha hecho nacer el Retiro.

Puede suponerse, por otra parte, que los cuáqueros pronto se han mostrado muy vigilantes en lo que concierne a los cuidados y a la asistencia que debe prestarse a los insensatos. Desde el principio, se las habían visto con las casas de internamiento; en

1649, George Fox y uno de sus compañeros habían sido enviados, por orden del juez, al establecimiento de corrección de Darby, para recibir allí latigazos y ser encerrados durante seis meses por blasfemos[975]. En Holanda, los cuáqueros fueron encerrados varias veces en el hospital de Rotterdam[976]. Y ya sea que haya transcrito una frase escuchada entre ellos, sea que les haya prestado una opinión corriente respecto a ellos, Voltaire hace decir a su cuáquero, en las *Cartas Filosóficas*, que el soplo que les inspira no necesariamente es la Palabra misma de Dios, sino, a veces, la verborrea insensata de la sinrazón: «No podemos saber si un hombre que se levanta para hablar será inspirado por el espíritu o por la locura.» [977] En todo caso, los cuáqueros, como muchas sectas religiosas de fines del siglo XVII y principios del XVIII, han quedado atrapados en el gran debate de la experiencia religiosa y de la sinrazón[978]; para los otros, para ellos mismos quizá, ciertas formas de esta experiencia estaban en el equívoco del buen sentido y de la locura; y, sin duda, en cada momento les ha sido necesaria la separación del uno y de la otra, mientras afrontaban el reproche de alienación que no dejaba de hacérseles. De allí, probablemente, el interés, un poco desconfiado, que las *Sociedades de Amigos* han mostrado hacia el tratamiento de los locos en las casas de internamiento. En 1791, una mujer que pertenece a la secta es colocada en «un establecimiento para insensatos, en la cercanía de la ciudad de York». La familia, que vive lejos de allí, encarga a los Amigos velar sobre su suerte. Pero la dirección del asilo rechaza las visitas, con el pretexto de que el estado de la enferma no le permite recibirlas. Algunas semanas después, la mujer muere. «Este acontecimiento lamentable suscitó, naturalmente, reflexiones sobre la situación de los insensatos y sobre las mejoras que podrían adoptarse a los establecimientos de ese género. En particular, se comprendió que habría una ventaja muy especial para la Sociedad de Amigos si poseyera una institución de ese género, sobre la cual ella misma velaría, y donde podría aplicar un tratamiento más apropiado que el que se practica de ordinario.»[979] Tal es el relato hecho por Samuel Tuke, veinte años después.

Es fácil sospechar que se trata de esos numerosos incidentes a los cuales dio margen la ley de *Settlement*. Una persona, sin muchos recursos, cae enferma lejos de su casa; la ley exige que se la envíe de regreso. Pero su estado, y quizá los gastos de transporte, obligan a guardarla en otra parte. Situación en parte ilegal, que sólo el peligro inmediato puede justificar y que, por cierto, en el caso presente ha debido ser legalizada por una orden de internamiento firmada por el juez de paz. Pero, fuera del asilo en que la enferma se halla, ninguna asociación de caridad, excepto la de la parroquia de origen, tiene el derecho de acudir en su ayuda. En suma, un pobre que cae gravemente enfermo fuera de su parroquia queda expuesto a lo arbitrario de un internamiento que nadie puede controlar. Contra ello se levantan las sociedades de beneficencia, que obtendrán el derecho de levantar en el lugar mismo a aquellos de sus miembros que caigan enfermos, de acuerdo con la ley de 1793, diez años después del incidente de que habla Samuel Tuke. Así pues, hay que comprender ese proyecto

de una casa privada, pero colectiva, destinada a los insensatos, como una de las muchas protestas contra la antigua legislación sobre pobres y enfermos. Por cierto, las fechas son claras, aun si Samuel Tuke se guarda bien de mencionarlas, en su afán de dejar todo el mérito de la empresa a la sola generosidad privada. En 1791, el proyecto de los cuáqueros de York; a principios de 1793, la ley que decide alentar a las sociedades amistosas de beneficencia, y dispensarlas del «Removal»: la asistencia pasa así de la parroquia a la empresa privada. En este mismo año de 1793, los cuáqueros de York lanzan una suscripción, y aprueban con su voto el reglamento de la sociedad; al año siguiente, deciden comprar un terreno. En 1795, la *Settlemcnt Act* queda oficialmente abolida; la construcción del Retiro comienza, y la casa podrá funcionar desde el año siguiente. La empresa de Tuke se inscribe exactamente en la gran reorganización legal de la asistencia a fines del siglo XVIII, en esta serie de medidas por las cuales el Estado burgués inventa, para sus propias necesidades, la beneficencia privada.

El hecho que ha provocado en Francia la liberación de los «encadenados de Bicétre» es de otra naturaleza, y las circunstancias históricas son mucho más difíciles de determinar. La ley de 1790 había previsto la creación de grandes hospitales destinados a los insensatos. Pero ninguno de ellos existía aún en 1793. Bicétre había sido convertido en «casa de los pobres»; se encontraban allí, aún confusamente mezclados, como antes de la Revolución, indigentes, ancianos, condenados y locos. A toda esta población tradicional se añade la que ha sido enviada allí por la Revolución. Primero, los detenidos políticos. Piersin, vigilante de los locos de Bicétre, escribe a la Comisión de las administraciones civiles, el 28 Brumario, año III, es decir, en el curso mismo de la visita de Pinel: «En mi empleo siempre hay detenidos, aun para el tribunal revolucionario.» [980] En seguida, los sospechosos que se ocultan. Bicétre ha sido utilizado, por las mismas razones que la pensión Belhomme, la Casa Douai o Vernet[981], como guarida para sospechosos. Bajo la Restauración, cuando habrá que olvidar que Pinel había sido médico de Bicétre durante el Terror, se le elogiará por haber protegido allí aristócratas o sacerdotes; «Pinel ya era médico de Bicétre cuando, en una época de dolorosa memoria, se llegó a pedir a esta casa de detención su tributo para la muerte. El Terror la había llenado de sacerdotes y de emigrados que habían vuelto; el señor Pinel se atrevió a oponerse a la extradición de un gran número de ellos, pretextando que eran alienados. Se insistió; su oposición se redobló. Pronto tomó un carácter de fuerza que se impuso a los verdugos, y la energía de un hombre ordinariamente tan dulce y conciliador salvó la vida a un gran número de víctimas, entre las cuales se cita al prelado que ocupa en este momento una de las principales sedes de Francia»[982]. Pero también hay que tener en cuenta otro hecho: que Bicétre se había convertido, durante la Revolución, en el centro principal de hospitalización para los insensatos. Desde las primeras tentativas de aplicar la ley de 1790, se había enviado allí a los locos liberados de los manicomios; luego, poco después, a los alienados que llenaban las salas del Hótel-Dieu[983]. Hasta tal punto que, por la fuerza

de las cosas más que por un proyecto reflexionado, Bicétre había heredado esta función médica que había subsistido a través de la época clásica, sin confundirse con el internamiento, y que había hecho del Hótel-Dieu el único hospital parisiense en que de manera sistemática se intentara la curación de los locos. Lo que el Hótel-Dieu no había dejado de hacer desde la Edad Media, Bicétre quedó encargado de hacerlo, en el cuadro de un internamiento más confuso que nunca; por primera vez, Bicétre se vuelve un hospital en que los alienados reciben cuidados hasta su curación: «Desde la Revolución, la administración de los establecimientos públicos ni aún considera el encierro de los locos en un hospicio libre, a menos que sean nocivos y peligrosos en sociedad; no quedan allí más que durante el tiempo que están enfermos, y en cuanto se ha asegurado su perfecta curación, se les hace volver al seno de sus familias o de sus amigos. Existe la prueba, en la salida general de todos aquellos que habían recobrado el sentido, y aun de aquellos que habían sido encerrados de por vida por el Parlamento presente; la administración había considerado su deber no tener encerrados más que a los locos que no estuvieran en estado de gozar de la libertad.» [984] La función médica se introduce claramente en Bicétre; ahora se trata de revisar con mayor detenimiento todos los internamientos por demencia que hayan podido ser decretados en el pasado[985]. Y, por primera vez en la historia del hospital general, se nombra para las enfermerías de Bicétre a un hombre que ya ha adquirido cierta reputación en el conocimiento de las enfermedades del espíritu[986]; la designación de Pinel prueba por sí sola que la presencia de los locos en Bicétre ya se había convertido en un problema médico.

Sin embargo, no se puede dudar de que también era un problema político. La certeza de que se habían internado inocentes entre los culpables, gentes de razón entre los locos furiosos, formaba parte desde hacía largo tiempo de la mitología revolucionaria: «Bicétre encierra seguramente criminales, canallas, hombres feroces… pero también, hay que convenir en ello, contiene una multitud de víctimas del poder arbitrario, de la tiranía de las familias, del despotismo paterno… las mazmorras nos ocultan hombres, iguales nuestros y hermanos nuestros, a quienes se niega el aire, y que sólo ven la luz por estrechos tragaluces»[987]. Bicétre, prisión de la inocencia, obsesiona la imaginación, como poco antes la Bastilla: «Los delincuentes, durante la matanza de las prisiones, se introducen violentamente en el hospicio de Bicétre, con el pretexto de libertar ciertas víctimas que la antigua tiranía trataba de confundir con los alienados. Armados, van de cuarto en cuarto; interrogan a los detenidos, y pasan adelante si la alienación es manifiesta. Pero uno de los reclusos detenidos en cadenas fija su atención, por frases llenas de buen sentido y de razón, y por las quejas más amargas. ¿No era odioso que se le retuviera en cadenas y que se le confundiera con otros alienados?… Desde entonces, entre esta tropa armada corren murmullos violentos, y gritos de imprecación contra el encargado del hospital; se le obliga a dar cuenta de su conducta.»[988] Bajo la Convención, nuevas obsesiones. Bicétre sigue siendo una inmensa reserva de temores; pues se ve allí un

refugio de sospechosos, aristócratas que se ocultan bajo los harapos de los pobres, agentes extranjeros que allí se confabulan, disimulados por una falsa alienación. También allí hay que denunciar la locura para que salga a luz la inocencia, pero también para que aparezca la duplicidad. Así, en esos temores que rodean a Bicétre a lo largo de toda la Revolución, y que en los límites de París forman una especie de fuerza temible y misteriosa, donde el enemigo se mezcla inexplicablemente con la sinrazón, la locura desempeña, alternativamente, dos papeles enajenantes: aliena a aquel que es juzgado como loco sin serlo, pero también puede alienar a aquel que se cree a salvo de la locura; tiraniza o engaña; elemento peligroso intermedio entre el hombre razonable y el loco, que puede alienar al uno como al otro y que, para ambos, amenaza el ejercicio de su libertad. De todas maneras, debe ser *desenmascarada*, de modo que la verdad y la razón sean restituidas a su propio juego.

En esta situación un poco confusa —red tupida de condiciones reales y de fuerzas imaginarias— es difícil precisar el papel de Pinel. Se ha hecho cargo de sus funciones el 25 de agosto de 1793. Puede suponerse que su reputación de médico ya era grande, que se le había escogido precisamente para «desenmascarar» la locura, para tomar su medida médica exacta, liberar las víctimas y denunciar a los sospechosos; fundar, en fin, con todo rigor, este internamiento de la locura, cuya necesidad se conoce, pero cuyos peligros se experimentan. Por otra parte, los sentimientos de Pinel eran lo bastante republicanos para que no se le pudiera temer que mantuviera encerrados a los prisioneros del antiguo poder, ni que favoreciera a quienes perseguía el nuevo. En un sentido puede decirse que Pinel se ha encontrado investido de un extraordinario poder moral. En la sinrazón clásica, no había incompatibilidad entre la locura y la simulación, ni entre la locura reconocida desde el exterior y la locura objetivamente asignada; por el contrario, de la locura a sus formas ilusorias y a la culpabilidad que bajo ellas se oculta, había, antes bien, como un vínculo esencial de pertenencia. Pinel habrá de desanudarlo políticamente, y de operar una separación que ya no dejará aparecer más que una sola unidad rigurosa: la que envuelve, para el conocimiento discursivo, la locura, su verdad objetiva y su inocencia. Habrá que limpiarla de todas esas franjas de no-ser en que se desplegaban los juegos de la sinrazón, y donde era aceptada, así como no-locura perseguida, o como no-locura disimulada, sin por ello dejar nunca de ser locura.

En todo ello, ¿cuál es el sentido de la liberación de los «encadenados»? ¿Era la aplicación pura y simple de las ideas que habían sido formuladas desde hacía varios años, y que formaban parte de esos programas de reorganización, de los cuales el proyecto de Cabanis es el mejor ejemplo, un año antes de la llegada de Pinel a Bicétre? Quitar sus cadenas a los alienados de las mazmorras es abrirles el dominio de una libertad que, al mismo tiempo, será la de una verificación, es dejarles aparecer en una objetividad que ya no será velada ni en las persecuciones ni en los furores que les responden; es constituir un campo asilario puro, tal como lo definía Cabanis, y que la Convención, por razones políticas, trataba de ver establecido. Pero también

puede pensarse que, al hacerlo, Pinel disimulaba una operación política de sentido inverso: liberando a los locos, los mezclaba más con toda la población de Bicétre, haciéndola más confusa e inexplicable, suprimiendo todas las normas que habrían podido permitir una separación. ¿No era, por cierto, el afán constante de la administración de Bicétre, en el curso de este periodo, impedir esas separaciones que reclamaban las autoridades políticas[989]? El hecho es que Pinel fue desplazado y nombrado para la Salpétriére, el 13 de mayo de 1795, varios meses después de Termidor, en el momento de la pacificación política[990].

Sin duda es imposible saber con certeza lo que se proponía hacer Pinel cuando decidió la liberación de los alienados. Poco importa; lo esencial está justamente en esta ambigüedad que caracterizará toda la secuencia de su obra y el sentido mismo que toma en el mundo moderno: constitución de un dominio en que la locura debe aparecer en una verdad pura, a la vez objetiva e inocente, pero constitución de ese dominio sobre un modo ideal, siempre indefinidamente diferido, en que cada una de las figuras de la locura se mezcla con la no-locura en una proximidad indiscernible. Lo que la locura gana en precisión en su diseño científico lo pierde en vigor en la percepción concreta. El asilo en que debe unirse en su verdad no permite distinguirla de aquello que no es su verdad. Cuanto más objetiva, menos cierta. El gesto que la libera para verificarla es al mismo tiempo la operación que la disemina y que la oculta en todas las formas concretas de la razón.

La obra de Tuke ha sido llevada por todo el reajuste de la asistencia en la legislación inglesa a fines del siglo XVIII; la de Pinel, por toda la ambigüedad de la situación de los locos en el momento de la Revolución. Pero no se trata de disminuir su originalidad. En sus obras hubo un poder de decisión que no se puede reducir, y que aparece claramente —apenas traspuesto— en los mitos que han transmitido su sentido.

Era importante que Tuke fuese cuáquero. No menos importante que el *Retiro* fuese una casa de campo. «El aire es sano, mucho más puro de humo que en los lugares próximos a las ciudades industriales»[991]. La Casa se abre, con ventanas sin rejas, sobre un jardín. Como «está situada sobre una eminencia, domina un paisaje muy agradable, que se extiende por el sur hasta donde alcanza la vista, sobre una planicie fértil y arbolada…». En las tierras vecinas se practican los cultivos y la recría de animales. El jardín «produce en abundancia frutos y legumbres; al mismo tiempo, ofrece a muchos enfermos un sitio agradable para el recreo y el trabajo»[992]. El ejercicio al aire libre, los paseos regulares, el trabajo en el jardín y en el huerto siempre tienen un efecto benéfico «y son favorables a la curación de los locos». Hasta ha ocurrido que algunos enfermos «queden curados por el solo viaje que les llevaba al *Retiro* y los primeros días de reposo que habían tenido la oportunidad de disfrutar»[993]. Todas las potencias imaginarias de la vida sencilla, de la dicha del campo, del retorno de las estaciones, son convocadas para presidir la curación de la

locura. Y es que la locura, según las ideas del siglo XVIII, es una enfermedad no de la naturaleza ni del hombre mismo, sino de la sociedad; emociones, incertidumbre, agitación, alimentación artificial: otras tantas causas de locura admitidas por Tuke, como por sus contemporáneos. Producto de una vida que se aparta de la naturaleza, la locura nunca es más que del orden de las consecuencias; no pone en cuestión lo que es esencial en el hombre, y que es su pertenencia inmediata a la naturaleza. Deja intacto como un secreto provisionalmente olvidado esta naturaleza del hombre, que es al mismo tiempo su razón. Llega a ocurrir que ese secreto reaparezca en condiciones extrañas, como si se introdujera subrepticiamente, al azar de una nueva perturbación. Samuel Tuke cita el caso de una joven caída en un estado de «perfecta idiotez»; había permanecido así, sin remisión, durante largos años, hasta que cayó víctima de una fiebre tifoidea. Ahora bien, a medida que aumentaba la fiebre, se aclaraba el espíritu, haciéndose más límpido y más vivo, y durante toda esta fase aguda en que los enfermos, ordinariamente, son víctimas del delirio, la enferma, por el contrario, estuvo enteramente razonable; reconoció a quienes la rodeaban, recordó acontecimientos pasados a los que no había parecido prestar atención. «Pero ¡ay!, no fue más que una chispa de razón; al disminuir la fiebre, las nubes nuevamente invadieron su espíritu, se hundió en el anterior estado deplorable, y quedó así hasta su muerte, que aconteció unos años después»[994].

Hay allí todo un mecanismo de compensación: en la locura, la naturaleza es olvidada, no suprimida, o antes bien, se ha deslizado del espíritu al cuerpo, de manera que la demencia garantiza en cierto modo una salud sólida; pero que sobrevenga una enfermedad, y la naturaleza, trastornada en el cuerpo, reaparecerá en el espíritu, más pura, más clara que nunca: prueba de que no hay que considerar a los locos como absolutamente privados de razón, sino antes bien evocar en ellos, por todo el juego de similitudes y de proximidades, aquella naturaleza que no puede dejar de estar adormecida bajo la agitación de su locura; las estaciones y los días, la gran planicie de York, esta sabiduría de los jardines en que la naturaleza coincide con el orden de los hombres, deben encantar, hasta su despertar total, a la razón oculta un momento. En esta vida que se impone a los enfermos del *Retiro*, y que parece no estar guiada más que por una confianza inmóvil, se ha deslizado una operación mágica, en que la naturaleza, se supone, hará triunfar a la naturaleza, por similitud, acercamiento y misteriosa penetración, mientras se encuentra conjurado todo lo que la sociedad ha podido poner en el hombre de contranatura. Y, detrás de todas esas imágenes, comienza a tomar forma un mito, que será una de las grandes formas organizadoras de la psiquiatría del siglo XIX; o sea el mito de las Tres Naturalezas: Naturaleza-Verdad, Naturaleza-Razón y Naturaleza-Salud. En ese juego se desarrolla el movimiento de la alienación y de su curación; si puede suprimirse la Naturaleza-Salud, la Naturaleza-Razón sólo puede estar oculta, en tanto que la Naturaleza como Verdad del mundo permanece indefinidamente adecuada a sí misma. Y es a partir de ella como se podrá despertar y restaurar a la Naturaleza-Razón, cuyo ejercicio,

cuando coincide con la verdad, permite la restauración de la Naturaleza-Salud. Y en ese sentido Tuke prefería al término inglés *insane* la palabra francesa *aliené,* «porque comporta una idea más justa de ese género de desorden que los términos que implican, en cualquier grado, la abolición de la facultad de pensar»[995].

El *Retiro* inserta al enfermo en una dialéctica simple de la naturaleza; pero edifica, al mismo tiempo, un grupo social. Y ello de un modo extrañamente contradictorio. En efecto, ha sido fundado por suscripciones, y debe funcionar como sistema de seguro, a la manera de las sociedades de socorro que se desarrollan por la misma época; cada suscriptor puede designar un enfermo por el que se interesa, y que pagará una pensión reducida, en tanto que los otros pagarán toda la tarifa. El *Retiro* es una coalición contractual, una convergencia de intereses organizados, al modo de una sociedad simple[996]. Pero al mismo tiempo se entretiene con el mito de la familia patriarcal: quiere ser una gran comunidad fraternal de los enfermos y de los vigilantes, bajo la autoridad de los directores y de la administración. Familia rigurosa, sin flaquezas ni complacencias, pero justa, conforme a la gran imagen de la familia bíblica. «El cuidado que los intendentes han puesto en asegurar el bienestar de los enfermos, con todo el celo que pueden aportar los parientes atentos pero juiciosos, ha sido recompensado en muchos casos por una adhesión casi filial.»[997] Y en esta afección común, sin indulgencia pero sin injusticia, los enfermos recobrarán la calma dichosa y la seguridad de una familia en estado puro; serán los hijos de la familia en su idealidad primitiva.

Contrato en familia, intereses bien entendidos y afección natural: el *Retiro* encierra, confundiéndolos, los dos grandes mitos con los cuales el siglo XVIII había tratado de definir el origen de las sociedades y la verdad del hombre social. Es al mismo tiempo el interés individual que renuncia a sí mismo para encontrarse, y la afección espontánea que la naturaleza hace nacer entre los miembros de una familia, proponiendo así una especie de modelo afectivo e inmediato a toda sociedad. En el *Retiro*, el grupo humano es devuelto a sus formas más originarias y más puras: se trata de recolocar al hombre en sus relaciones humanas elementales, absolutamente conformes al origen. Ello quiere decir que deben ser, a la vez, rigurosamente fundadas y rigurosamente morales. Así, el enfermo se encontrará de vuelta en ese punto en que la sociedad acaba de surgir de la naturaleza, y donde se consuma en una verdad inmediata que toda la historia de los hombres ha contribuido, después, a confundir. Se supone que se esfumará, entonces, del espíritu alienado, todo lo que la sociedad ha podido colocar allí de artificio, de vana preocupación, de nexos y de obligaciones ajenos a la naturaleza.

Tales son los poderes míticos del *Retiro*: poderes que dominan el tiempo, rechazan la historia, devuelven el hombre a sus verdades esenciales y lo identifican en lo inmemorial con el Primer Hombre Natural y con el Primer Hombre Social. Todas las distancias que lo separaban de ese ser primitivo han sido borradas, todos los espesores suprimidos; y al término de ese «retiro», bajo la alienación reaparece

finalmente lo inalienable, que es naturaleza, verdad, razón y pura moralidad social. La obra de Tuke parecía llevada y explicada por un prolongado movimiento de reforma que la había precedido; lo era, en efecto; pero lo que ha hecho de ella a la vez una ruptura y una iniciación es todo el paisaje mítico del que estuvo rodeada desde su nacimiento, y que ha logrado insertar en el antiguo mundo de la locura y del internamiento. Y por ello, la separación lineal que el internamiento efectuaba entre la razón y la sinrazón, el modo simple de la decisión, han sido sustituidos por una dialéctica, que cobra movimiento en el espacio del mito así constituido. En esta dialéctica, la locura se vuelve alienación, y su curación retorno a lo inalienable; pero lo esencial es un cierto poder que por primera vez toma el internamiento, tal, al menos, el soñado por los fundadores del *Retiro*; gracias a ese poder, en el momento en que la locura se revela como alienación, y por ese mismo descubrimiento, el hombre es llevado a lo inalienable. Puede establecerse así, en el mito del *Retiro*, a la vez el procedimiento imaginario de la curación tal como es oscuramente supuesto, y la esencia de la locura tal como va a ser implícitamente transmitida en el siglo XIX:

1° El papel del internamiento es reducir la locura a su verdad.

2º La verdad de la locura es que es ella, menos el mundo, menos la sociedad, menos la contranatura.

3° Esta verdad de la locura es el hombre mismo en lo que puede tener de más primitivamente inalienable.

4º Lo que hay de inalienable en el hombre es a la vez Naturaleza, Verdad y Moral; es decir, la Razón misma.

5° Como el *Retiro* remite la locura a una verdad que es al mismo tiempo verdad de la locura y verdad del hombre, a una naturaleza que es naturaleza de la enfermedad y naturaleza serena del mundo, el *Retiro* recibe de allí su poder de curar.

Puede verse por dónde el positivismo podrá levantarse sobre esta dialéctica, donde nada, sin embargo, parece anunciarlo, puesto que todo indica experiencias morales, temas filosóficos, imágenes soñadas del hombre. Pero el positivismo no será más que la contracción de ese movimiento, la reducción de ese espacio mítico; admitirá, para empezar, como evidencia objetiva, que la verdad de la locura es la razón del hombre, lo que invierte por completo la concepción clásica, para la cual la experiencia de la sinrazón en la locura contradice todo lo que puede haber de verdad en el hombre. En adelante, todo dominio objetivo de la locura, todo conocimiento, toda verdad formulada sobre ella, será la razón misma, la razón recobrada y triunfante, el desenlace de la alienación.

En el relato tradicional de la liberación de los encadenados de Bicétre, no se ha establecido con certeza un punto: la presencia de Couthon. Se ha podido decir que su visita era imposible, que debió de haber una confusión entre él y un miembro de la Comuna de París, asimismo paralítico, y que también esta misma parálisis aunada a la siniestra reputación de Couthon ha hecho que confundiesen al uno con el otro[998].

Dejemos de lado ese problema: lo esencial es que la confusión se haya cometido y transmitido, y que se haya impuesto con tal prestigio a la imagen del impedido que retrocede de horror ante los locos y abandona a su destino a «esas bestias». Lo que ocupa el centro de la escena es el paralítico llevado en brazos; es preferible aún que ese paralítico sea un convencional temible, conocido por su crueldad, célebre por haber sido uno de los grandes abastecedores de la guillotina. En consecuencia, será Couthon quien visitará Bicétre, y por un momento será dueño del destino de los locos. Así lo quiere la fuerza imaginaria de la historia.

Lo que en efecto oculta ese extraño relato es un quiasma decisivo en la mitología de la locura. Couthon visita Bicétre para saber si los locos que Pinel desea liberar no son sospechosos. Piensa encontrar una razón que se oculta; encuentra una animalidad que se manifiesta en toda su violencia: renuncia a reconocer allí los signos de la inteligencia y del disimulo; decide abandonar la locura a sí misma y dejarla resolverse en su esencial barbarie. Es allí precisamente donde se produce la metamorfosis: él, Couthon, el revolucionario paralítico, el impedido que decapita, en el momento en que trata a los locos como bestias encarna, sin saberlo y con el doble estigma de su parálisis y de sus crímenes, lo que hay más monstruoso en la inhumanidad. Y porque era necesario que en el mito fuese él y no otro, menos impedido y menos cruel, el encargado de pronunciar las últimas palabras que, por última vez en el mundo occidental, han remitido la locura a su propia animalidad. Cuando abandona Bicétre, llevado en brazos, cree haber entregado los locos a todo lo que puede haber de bestial en ellos, pero en realidad es él quien se halla cargado de esta bestialidad, en tanto que en la libertad que se les ofrece, los locos van a poder mostrar que no habían perdido nada de lo que hay de esencial en el hombre. Cuando ha formulado la animalidad de los locos, los ha dejado libres de moverse, los ha liberado, pero ha revelado en cambio su animalidad, se ha encerrado en ella. Su rabia era más insensata, más inhumana que la locura de los dementes. Asi, la locura ha emigrado al lado de los guardianes; los que encierran a los locos como animales, son ellos los que ahora tienen toda la brutalidad animal de la locura; es en ellos donde aparece la bestia rabiosa, y lo que aparece en los dementes no es más que su confuso reflejo. Se descubre un secreto: que la bestialidad no residía en el animal, sino en su domesticación; ésta, por su solo rigor, llegaba a constituirla. El loco queda así purificado de la animalidad o al menos de esta parte de la animalidad que es violencia, depredación, rabia, salvajismo; no le quedará más que una animalidad dócil, la que no responde a la coacción y a la domesticación por la violencia. La leyenda del encuentro de Couthon y de Pinel narra esta purificación; más exactamente, muestra que esta purificación era cosa hecha ya cuando fue escrita la leyenda.

Una vez partido Couthon, «el filántropo pone inmediatamente manos a la obra»; decide separar a doce alienados que estaban en cadenas. El primero es un capitán inglés encadenado en una mazmorra de Bicétre desde hace 40 años: «Era considerado

como el más terrible de todos los alienados…; en un acceso de furor había golpeado, con un golpe de sus manos esposadas, a uno de los sirvientes, en la cabeza, matándolo inmediatamente». Pinel se le acerca, lo exhorta «a ser razonable, y a no hacer mal a nadie»; a ese precio, le promete liberarlo de sus cadenas, y concederle derecho de pasearse por el patio: «Creed en mi palabra. Sed dulce y confiado, yo os devolveré la libertad». El capitán entiende el discurso y permanece tranquilo mientras caen sus cadenas; apenas libre, se precipita a admirar la luz del sol y «extasiado, grita: ¡Qué bello es!». Una vez recobrada la libertad, esta primera jornada la pasa «corriendo, subiendo las escaleras, descendiéndolas, diciendo siempre: ¡Qué bello es!». Esa misma noche, vuelve a su mazmorra, y duerme allí apaciblemente. «Durante dos años que pasa aún en Bi-cétre, no tiene más accesos de furor; hasta llega a ser útil a la casa, ejerciendo cierta autoridad sobre los locos que regentea a su capricho, y cuya vigilancia se arroga».

Otra liberación, no menos conocida en las crónicas de la hagiografía médica: la del soldado Chevingé. Era un ebrio que tenía delirios de grandeza y se creía general; pero Pinel había reconocido «una excelente naturaleza bajo esta irritación». Deshace sus ataduras declarando que lo toma a su servicio, y que exige de él toda la fidelidad que un «buen amo» puede esperar de un doméstico agradecido. El milagro se opera: la virtud del sirviente fiel despierta inmediatamente en esta alma atormentada: «Nunca en una inteligencia humana ocurrió revolución más sutil ni más completa… Apenas liberado, helo allí alerta, atento»; una mala cabeza domada por tanta generosidad, él mismo va, en lugar de su nuevo amo, a desafiar y a aplacar el furor de los otros; «hace escuchar a los alienados palabras de razón y de bondad, él que poco antes estaba aún a su nivel, pero delante de ellos se siente engrandecido por toda su libertad»[999]. Ese buen servidor debía desempeñar hasta el final de la leyenda de Pinel el papel de su personaje; dedicado en cuerpo y alma a su amo, lo protege cuando el pueblo de París trata de forzar las puertas de Bicétre para hacer justicia a los «enemigos de la nación; lo escudó con su cuerpo y se expuso a los golpes para salvarle la vida».

Así pues, las cadenas caen; el loco se encuentra liberado. Y en ese instante, recobra la razón. O, antes bien, no es la razón la que reaparece en sí misma y por ella misma; son unas especies sociales constituidas que han estado adormecidas durante largo tiempo bajo la locura, y que se levantan en bloque, en una conformidad perfecta con lo que representan, sin alteraciones ni gestos. Es como si el loco, liberado de la animalidad a la cual lo obligaban las cadenas, no se reuniera con la humanidad más que en el *tipo social*. El primero de los liberados no vuelve a ser pura y simplemente un hombre sano de espíritu sino un oficial, un capitán inglés, leal a quien lo ha liberado, como a un vencedor que lo tuviera prisionero bajo palabra, autoritario con los hombres a los cuales somete a su prestigio de oficial. Su salud no se restaura más que en esos valores sociales que le son, a la vez, el signo y la presencia concreta. Su razón no es del orden del conocimiento ni de la dicha; no consiste en un buen

funcionamiento del espíritu; aquí, la razón es honor. Para el soldado, será fidelidad y sacrificio; Chevingé no vuelve a ser un hombre razonable sino un servidor. Hay en su historia poco más o menos las mismas significaciones míticas que en la de Viernes con Robinson Crusoe; entre el hombre blanco aislado en la naturaleza y el buen salvaje, la relación establecida por Defoe no es una relación de hombre a hombre, que se agote en su inmediata reciprocidad; es una relación de amo a sirviente, de inteligencia a abnegación, de fuerza sabia a fuerza viva, de valor reflexivo a inconsciencia heroica; en resumen, es una correlación social, con su estatuto literario y todos sus coeficientes éticos, que queda traspuesta sobre el estado de naturaleza, y se vuelve verdad inmediata de esta sociedad entre dos.

Los mismos valores se encuentran a propósito del soldado Chevingé: entre él y Pinel no se trata de dos razones que se reconocen, sino de dos personajes bien determinados que surgen en su exacta adecuación a tipos, y que organizan un vínculo según sus estructuras ya dadas. Puede verse cómo la fuerza del mito ha podido arrasar con toda verosimilitud psicológica, y sobre toda observación rigurosamente médica; es claro, si los sujetos liberados por Pinel efectivamente eran locos, que no han quedado curados por el hecho mismo, y que su conducta durante largo tiempo debió conservar huellas de alienación. Pero no es eso lo que importa a Pinel; lo esencial para él es que la razón quede significada por tipos sociales cristalizados muy pronto, desde que el loco cesa de ser tratado como el Extranjero, como el Animal, como figura absolutamente exterior al hombre y a las relaciones humanas. Lo que constituye la curación del loco, para Pinel, es su estabilización en un tipo social moralmente reconocido y aprobado.

Lo importante, pues, no es el hecho de que las cadenas hayan caído, medida que había sido tomada en repetidas ocasiones ya en el siglo XVIII, particularmente en San Lucas; lo importante es el mito que ha dado sentido a esta liberación, abriéndola a una razón poblada de temas sociales y morales, de figuras pintadas desde hacía tiempo por la literatura, y constituyendo, en lo imaginario, la forma ideal de un asilo. Un asilo que ya no será una jaula del hombre entregado a su barbarie, sino una especie de república del sueño en que las relaciones sólo se establecerán en una transparencia virtuosa. El honor, la fidelidad, el valor, el sacrificio, reinan allí en estado puro y designan a la vez las formas ideales de la sociedad y los cánones de la razón. Y ese mito cobra todo su vigor por haber sido opuesto casi explícitamente —y también allí es indispensable la presencia de Couthon— a los mitos de la Revolución, tal como han sido formulados después del Terror: la república convencional es una república de violencia, de pasiones, de barbarie; es ella, sin saberlo, la que reúne todas las formas del insensato y de la sinrazón; en cuanto a la república que se constituye espontáneamente entre esos locos que así quedaban abandonados a sus propias violencias, es libre de pasiones, es la ciudad de las obediencias esenciales. Couthon es el símbolo mismo de esta «mala libertad» que ha desencadenado entre el pueblo las pasiones y ha suscitado las tiranías de la Salvación Pública, libertad en

nombre de la cual se deja a los locos en sus cadenas; Pinel es el símbolo de la «buena libertad», la que, liberando a los más insensatos y a los más violentos de los hombres, doma sus pasiones y los introduce en el mundo tranquilo de las virtudes tradicionales. Entre el pueblo de París que llega a Bicétre a reclamar los enemigos de la nación, y el soldado Chevingé que salva la vida de Pinel, el más insensato y el menos libre no es aquel que había estado encerrado durante años por ebriedad, delirio y violencia.

El mito de Pinel, como el de Tuke, oculta todo un movimiento discursivo que vale, a la vez, como descripción de la alienación y como análisis de su supresión:

1° En la relación inhumana y animal que imponía el internamiento clásico, la locura no enunciaba su verdad moral.

2° Esta verdad, desde que se la deja libre de aparecer, se revela como una relación humana en toda su idealidad virtuosa: heroísmo, fidelidad, sacrificio, etc.

3º Ahora bien, la locura es vicio, violencia, maldad, como lo demuestra demasiado bien la rabia de los revolucionarios.

4º La liberación en el internamiento, en la medida en que es reedificación de una sociedad por el tema de la conformidad a los tipos, no puede dejar de curar.

El mito del *Retiro* y el de los encadenados liberados se responden, término a término, en una oposición inmediata. Uno hace valer todos los temas de la primitividad, el otro pone en circulación las imágenes transparentes de las virtudes sociales. Uno va a buscar la verdad y la supresión de la locura en el punto en que el hombre, apenas, se aparta de la naturaleza; el otro caso requiere, antes bien, de una especie de perfección social, de funcionamiento ideal de las relaciones humanas. Pero esos temas aún eran demasiado vecinos y habían sido mezclados demasiado a menudo en el siglo XVIII para que tengan un sentido bien distinto en Pinel y en Tuke. Aquí y allá, se ve esbozarse el mismo esfuerzo para retomar ciertas prácticas del internamiento en el gran mito de la alienación, aquel mismo que Hegel debía formular algunos años después, sacando con todo rigor la lección conceptual de lo que había ocurrido en el *Retiro* y en Bicétre. «El verdadero tratamiento psíquico se atiene a esta concepción, de que la locura no es una pérdida abstracta de la razón, ni del lado de la inteligencia ni del lado de la voluntad y de su responsabilidad, sino una simple perturbación del espíritu, una contradicción en la razón que aún existe, así como la enfermedad física no es una pérdida abstracta, es decir, completa de la salud (tal sería, de hecho, la muerte), sino una contradicción en ésta. Ese tratamiento humano, es decir, tan benévolo como razonable de la locura… supone al enfermo razonable y encuentra allí un punto sólido para tomarlo por ese lado.»[1000] El internamiento clásico había creado un estado de alienación, que no existía más que desde fuera, para aquellos que internaban y no reconocían al interno más que como Extranjero o como Animal; Pinel y Tuke, en esos gestos simples en que la psiquiatría positiva, paradójicamente, ha reconocido su origen, han interiorizado la alienación, la han instalado en el internamiento, la han delimitado como distancia del loco a sí mismo, y, por ello, la han constituido como un mito. Y ciertamente es de mito de lo

que hay que hablar cuando se hace pasar por naturaleza lo que es concepto, por liberación de una verdad lo que es reconstitución de una moral, por curación espontánea de la locura lo que no es, quizá, más que su secreta inserción en una realidad artificiosa.

Las leyendas de Pinel y Tuke transmiten unos valores míticos, que la psiquiatría del siglo XIX aceptará como pruebas de naturaleza. Pero debajo de los mitos mismos existía una operación, o más bien una serie de operaciones que han organizado silenciosamente tanto el mundo de los asilos como los métodos de curación y la experiencia concreta de la locura.

El ademán de Tuke, para empezar. Porque es contemporáneo de aquel de Pinel, porque se sabe que forma parte de todo un movimiento de «filantropía», se le valora como un ademán que «libera» a los alienados. En realidad, se trata de otra cosa. «Se ha podido observar el gran daño resentido por los miembros de nuestra sociedad, por el hecho de haber sido confiados a gente que no sólo desconocían nuestros principios, sino que además los han confundido con otros enfermos que se permiten un lenguaje grosero y prácticas condenables. Todo eso deja a menudo un efecto imborrable sobre el espíritu de los enfermos después de que han recobrado la razón, haciéndolos extraños a todos los vínculos religiosos, que en otro tiempo habían aceptado; incluso en ocasiones, son corrompidos por hábitos viciosos, que antes desconocían.»[1001] El *Retiro* deberá actuar como instrumento de segregación: segregación moral y religiosa, que trata de reconstituir, en torno a la locura, un medio lo más parecido posible a la Comunidad de los Cuáqueros. Esto por dos razones: la primera es que el espectáculo del mal es un sufrimiento para toda alma sensible, y el principio de todas esas pasiones vivas y nefastas que son el horror, el odio y el desprecio, las cuales a su vez engendran o perpetúan la locura: «Se ha pensado justamente que la mezcla que se produce en los grandes establecimientos públicos de personas que tienen sentimientos y prácticas religiosas diferentes, la mezcla de depravados y virtuosos, de escandalosos y serios, ha causado que se dificulte el retorno a la razón, y que se hagan más profundas la melancolía y las ideas misantrópicas.»[1002] Pero la principal razón es otra: la de que la religión puede representar el doble papel de naturaleza y de regla, puesto que ha adquirido, gracias a un hábito ancestral, a la educación, al ejercicio cotidiano, la profundidad de la naturaleza, siendo al mismo tiempo un principio constante de coerción. Ella es a la vez espontaneidad y constreñimiento, y en esta medida, posee los únicos poderes que, en el eclipse de la razón, pueden contrarrestar las violencias sin medida de la locura; sus preceptos, «cuando se han impregnado con fuerza al comenzar la vida… llegan a ser casi principios de nuestra naturaleza; y su poder de coerción se resiente a menudo incluso durante la excitación delirante de la locura. Dar mayor fuerza a la influencia de los preceptos religiosos sobre el espíritu del insensato es un medio de curación muy importante.» [1003] En la dialéctica de la alienación donde la razón se oculta sin desaparecer, la religión

constituye la forma concreta de lo que no puede alienarse; ella guarda lo que hay de invencible en la razón, lo que subsiste en la locura como seminatural, y alrededor de ella como solicitación incesante del medio. «El enfermo, durante sus intervalos lúcidos o en el curso de su convalecencia, podrá gozar de la compañía de aquellos que tienen sus mismos hábitos y opiniones.»[1004] La religión asegura la vigilancia de la razón sobre la locura, haciendo así más próximo e inmediato el constreñimiento, existente ya en el confinamiento clásico. Allí, el medio religioso y moral se imponía desde el exterior, con objeto de que la locura fuese refrenada, no curada. En el *Retiro*, la religión forma parte del movimiento que indica, a pesar de todo, que la razón coexiste con la locura, y que conduce al hombre de la alienación a la salud. La segregación religiosa tiene un sentido bastante preciso; no se trata de preservar a los enfermos de la influencia profana de aquellos que no son cuáqueros, sino de colocar al alienado en el interior de un elemento moral, donde se encontrará en debate consigo mismo y con aquello que lo rodea; de constituirle un medio donde, lejos de estar protegido, será conservado en una inquietud perpetua, amenazado sin cesar por la ley y la falta.

«El principio del miedo, que raramente disminuye con la locura, está considerado como muy importante en el tratamiento de los locos.»[1005] El temor aparece como personaje esencial del asilo.

Rostro ya viejo, sin duda, si uno piensa en los terrores del confinamiento. Pero estos últimos cercaban a la locura desde el exterior, señalando el límite de la razón y de la sinrazón, y gozaban de un doble poder: sobre las violencias del furor, para contenerlas, y sobre la propia razón para descartarla; este temor estaba por completo en la superficie. Aquel del *Retiro* se halla en las profundidades: va de la razón a la locura, sirviéndoles de intermediario, de evocación de una naturaleza común que aún les pertenecería a ambas, y por medio de la cual, podría crear un vínculo. El terror reinante era la señal más visible de la alienación de la locura en el mundo clásico; el temor ahora está dotado de un poder de desalienación, que le permite restaurar una especie de muy primitiva connivencia entre el loco y el hombre de razón. Él debe solidarizarlos nuevamente. Ahora la locura ya no podrá ni deberá provocar temor: *tendrá miedo*, y estará sin recursos ni retorno, gobernada por la pedagogía del buen sentido, de la verdad y de la moral.

Samuel Tuke relata cómo se recibió en el *Retiro* a un maníaco, joven y prodigiosamente fuerte, cuyos accesos provocaban el pánico a su alrededor, incluyendo a sus guardianes. Cuando entra en el *Retiro*, está cargado de cadenas; lleva esposas, y sus vestiduras están atadas con cuerdas. Apenas ha llegado cuando se le quitan todos los impedimentos y se le hace comer con los vigilantes; su agitación cesa inmediatamente; «su atención parecía cautivada por la nueva situación». Es conducido a su cuarto; el intendente le dirige una exhortación, a fin de explicarle que toda la casa está organizada para que todos gocen de la mayor libertad y comodidad y que no se le hará sufrir ningún castigo, a condición de que no falte a los reglamentos

de la casa o a los principios generales de la moral humana. El intendente afirma que en lo personal no desea hacer uso de los medios de coerción de que dispone. «El maníaco fue sensible a la dulzura del tratamiento. *Prometió dominarse a sí mismo*». Le sucedía, todavía después de esto, que se agitara, que vociferara y que aterrara a sus compañeros. El intendente le recordaba las amenazas y promesas del primer día; si no se calmaba, sería necesario volver a las sevicias de antaño. La agitación del enfermo aumentaba entonces durante cierto tiempo, y después declinaba rápidamente. «Entonces escuchaba con atención las exhortaciones de su amistoso visitante. Después de estas conversaciones, generalmente mejoraba el estado del enfermo durante varios días». Al cabo de cuatro meses dejaba el *Retiro*, completamente curado[1006]. Aquí el temor está dirigido de manera directa al enfermo, no por medio de instrumentos, sino de un discurso; no se trata de limitar una libertad que se desenfrena, sino de cercar y exaltar la región de la simple responsabilidad, donde toda manifestación de locura se hallará vinculada a un castigo. La oscura culpabilidad, que unía antiguamente a la falta y a la sinrazón, queda, así desplazada; el loco, en tanto que ser humano originariamente dotado de razón, ya no es culpable de estar loco; pero el loco en tanto que loco, y desde el interior de su enfermedad, de la cual no es culpable, debe sentirse responsable de todo lo que en ella pueda perturbar la moral y la sociedad, y no atribuir sino a sí mismo los castigos que recibe. La asignación de culpabilidad en general no es ya el modo de relación instaurado entre el loco y el hombre de razón; se transforma a la vez en la forma de coexistencia concreta de cada loco con su guardián, y en la forma de conciencia que el alienado debe tener de su propia locura.

Es preciso, pues, revalorar las significaciones que se le han atribuido a la obra de Tuke: liberación de los alienados, abolición de los castigos, constitución de un medio humano, no son otra cosa que justificaciones. Los métodos reales han sido diferentes. En realidad, Tuke ha creado un asilo donde se ha sustituido el terror libre de la locura por la angustia cerrada de la responsabilidad; el miedo ya no reina fuera de las puertas de la prisión, sino que va a actuar bajo los sellos de la conciencia. Los terrores seculares, dentro de los cuales el alienado se encontraba cogido, van a ser transferidos por Tuke al corazón mismo de la locura. El asilo no sanciona ya, es verdad, la culpabilidad del loco; hace algo más, la organiza; la organiza para el loco como conciencia de sí mismo, y como relación no recíproca con su guardián; la organiza para el hombre razonable como conciencia del otro, y como intervención terapéutica en la existencia del loco. Es decir que por esa culpabilidad, el loco llega a ser objeto de castigo, siempre ofrecido a sí mismo y al otro; y del reconocimiento de ese estatuto de objeto, de la toma de conciencia de su culpabilidad, el loco debe regresar a su conciencia de sujeto libre y responsable y, en consecuencia, a la razón. El movimiento por el cual, objetivándose para el otro, el alienado recupera su libertad, es el mismo que encontramos también en el «Trabajo» y en la «Consideración». No olvidemos que estamos en un mundo cuáquero, donde las

bendiciones de Dios se convierten en señales de prosperidad. El trabajo viene en la primera línea del «tratamiento moral», tal y como es practicado en el *Retiro*. En sí mismo, el trabajo posee una fuerza de constreñimiento superior a todas las formas de coerción física, en razón de que la regularidad de las horas, las exigencias de la atención, la obligación de alcanzar un resultado, desligan al enfermo de una libertad de espíritu que le sería funesta y lo colocan dentro de un sistema de responsabilidades. «El trabajo regular debe ser preferido, tanto desde el punto de vista físico como del moral… es lo más agradable para el enfermo y lo más opuesto a las ilusiones de su enfermedad.» [1007] Por ese camino entra el hombre en el orden de los mandamientos de Dios; somete su libertad a unas leyes, que son al mismo tiempo las de la realidad y las de la moral. En cierta medida, el trabajo espiritual no es desaconsejable; pero hay que evitar rigurosamente todos los ejercicios de la imaginación, que están siempre en complicidad con las pasiones, los deseos y todas las ilusiones delirantes. Al contrario, el estudio de todo aquello que hay de eterno en la naturaleza, de aquello que está en conformidad con la sabiduría y la bondad de la Providencia, tiene una gran eficacia para reducir las libertades desmedidas del loco y para hacerle descubrir las formas de su responsabilidad. «Las diversas ramas de las matemáticas y de las ciencias naturales forman los temas más útiles en que deben emplearse los espíritus de los insensatos.»[1008] En el asilo, el trabajo estará despojado de todo su valor de producción; se impondrá sin más título que el de regla moral pura; limitación de la libertad, sumisión al orden, sentido de responsabilidad, con el único fin de desalienar el espíritu perdido en el exceso de una libertad que el constreñimiento físico limita sólo aparentemente.

Más eficaz aún que el trabajo, es la consideración de los otros, lo que Tuke denomina «la necesidad de estima»: «Este principio del espíritu humano influye indudablemente en nuestra conducta general, en una proporción muy inquietante, aunque a menudo de una manera secreta, y actúa con fuerza muy peculiar cuando somos introducidos en un nuevo círculo de relaciones»[1009]. El loco, en el confinamiento clásico, también estaba colocado a consideración; pero esa consideración, en realidad, no lo alcanzaba a él mismo; no llegaba más allá de su superficie monstruosa, de su animalidad visible; y comportaba al menos una forma de reciprocidad, puesto que el hombre sano podía ser allí, como en un espejo, el movimiento inminente de su propia caída. La consideración que Tuke instaura ahora, como uno de los principales componentes del asilo, es a la vez más profunda y menos recíproca. Debe buscar la forma de acosar al loco en las señales, incluso en las más pequeñas, de su locura, allí donde ésta se articula secretamente con la razón y donde apenas comienza a desvincularse; y esta consideración no puede ser devuelta por el loco de ninguna manera, pues sólo él es considerado; es como el recién venido, el último que ha llegado al mundo de la razón. Tuke había organizado todo un ceremonial de esa conducta de la consideración. Se trataba de reuniones acordes con la moda inglesa, donde todos debían imitar las exigencias formales en la vida social,

sin que circulara otra cosa que la mirada que espiaba cualquier incongruencia, cualquier desorden, cualquier torpeza que denunciara la locura. Los directores y vigilantes del *Retiro* invitan pues, regularmente, a algunos enfermos a *tea-parties*; los invitados «se visten con sus mejores trajes, y rivalizan los unos con los otros en cortesía y buena educación. Se les ofrece el mejor menú y se les trata con la misma atención que si fuesen extraños. La reunión transcurre generalmente en la mejor armonía y con gran contento. Rara vez se produce algún acontecimiento desagradable. Los enfermos dominan hasta un grado extraordinario sus diferentes inclinaciones; esta escena suscita a la vez la curiosidad y una satisfacción bastante conmovedora»[1010]. Curiosamente, esa ceremonia no es la del acercamiento, la del diálogo, la del conocimiento mutuo; es la organización en torno del loco de un mundo donde todo le sería semejante y próximo, pero donde él mismo seguiría siendo extraño por excelencia, al que se juzga no sólo por las apariencias, sino por todo lo que éstas puedan revelar a pesar de sí mismas. Recordándole incesantemente ese papel de visitante desconocido, y recusado en todo aquello que pueda conocerse de él, atraído así a su propia superficie por un personaje social que se le impone, el loco es invitado, silenciosamente, por la mirada, la forma y la máscara, a objetivarse ante los ojos de la razón razonable como el extraño perfecto, es decir, aquél cuya extrañeza no se percibe. La ciudad de los hombres razonables lo acoge sólo bajo ese título y al precio de esa conformidad con lo anónimo.

Se ve que en el *Retiro* la supresión parcial[1011] de los constreñimientos físicos forman parte de un conjunto, cuyo elemento esencial era la constitución de un *self restraint*, donde la libertad del enfermo, dominada por el trabajo y por la consideración de los otros, estaba incesantemente amenazada por el reconocimiento de la culpabilidad. Allí donde se creería encontrar una simple operación negativa que desvincula unos ligamentos y hace entrega de la naturaleza más profunda de la locura, será preciso reconocer que se trata de una operación positiva que la encierra en el sistema de las recompensas y los castigos, y la incluye dentro del movimiento de la conciencia moral. Es el tránsito del mundo de la reprobación al universo del juicio. Pero al mismo tiempo, una psicología de la locura llega a ser posible, puesto que bajo la mirada es incesantemente llamada a la superficie de sí misma, a negar su disimulación. No se le juzga sino por sus actos; no se hace el proceso de la intención, ni se trata tampoco de encontrar sus secretos. Ella es sólo responsable de su parte visible. El resto queda reducido al silencio. La locura no existe sino como un ser visto. Esta proximidad que se instaura en el asilo, que las cadenas y las rejas no vienen ya a romper, no será la que permita la reciprocidad: no es más que proximidad de la mirada que vigila, que espía, que se aproxima para ver mejor, pero que aleja aún más, puesto que no acepta ni reconoce los valores del extraño. La ciencia de las enfermedades mentales, tal y como puede desarrollarse en los asilos, no será nunca más que ciencia de la observación y de la clasificación. Ello no será un diálogo. Y no podrá serlo verdaderamente sino hasta el día en que el psicoanálisis haya exorcizado

el fenómeno de la mirada, esencial en el asilo del siglo XIX, y que haya sustituido su magia silenciosa por los poderes del lenguaje. Aún sería más justo decir que el psicoanálisis ha agregado a la consideración absoluta del vigilante la palabra del vigilado, que es un monólogo indefinido, y que ha conservado así la estructura de la consideración no recíproca propia del asilo, pero equilibrándola, en una reciprocidad asimétrica, por la nueva estructura del lenguaje sin respuesta.

Vigilancia y Enjuiciamiento: aquí se perfila ya un personaje nuevo que va a ser esencial en el asilo del siglo XIX. El mismo Tuke dibuja su perfil cuando relata la historia de un maníaco sujeto a crisis irreprimibles. Un día en que éste se paseaba con el intendente en el jardín de la casa, entra bruscamente en una fase de excitación, se aleja unos pasos, toma una gran piedra y hace ademán de lanzarla contra su compañero. El intendente se detiene y fija su mirada en el enfermo; después avanza algunos pasos y «con un tono de voz resuelto, le ordena dejar la piedra». A medida que se aproxima, el enfermo baja la mano, y después deja caer su arma; «entonces se deja conducir tranquilamente a su cuarto»[1012]. Una cosa acaba de nacer que no es ya represión, sino autoridad. Hasta el fin del siglo XVIII, el mundo de los locos estaba habitado por un poder abstracto y sin rostro que los tenía encerrados dentro de límites donde no existía sino el vacío, donde no había nada además de la propia locura; los guardianes eran reclutados entre los mismos enfermos. Tuke establece, al contrario, un elemento mediador entre guardianes y enfermos, entre enfermedad y locura. El espacio reservado por la sociedad a la alienación va a ser ocupado actualmente por hombres «del otro lado», que representan a la vez los valores de la autoridad que encierra y el rigor de la razón que juzga. El vigilante actúa sin armas, sin instrumentos de constreñimiento, con la mirada y el lenguaje solamente; avanza hacia la locura despojado de todo lo que podría protegerlo o hacerlo amenazante, arriesgándose a una confrontación inmediata y sin recursos. En realidad, sin embargo, no es como persona concreta como va a enfrentarse a la locura, sino como ser de razón, provisto por lo mismo y desde antes del combate, de la autoridad que posee por no estar loco. La victoria de la razón sobre la sinrazón se aseguraba antiguamente por la fuerza material, y en una especie de combate real. Ahora el combate ya ha acontecido, la sinrazón ha sido vencida de antemano cuando se presenta la situación concreta donde se enfrentan el loco y el no loco. La falta de constreñimiento en los asilos del siglo XIX no significa que la sinrazón haya sido liberada, sino que la locura ha sido desde hace mucho tiempo dominada.

Para esta nueva razón que reina en el asilo, la locura no representa la forma absoluta de la contradicción, sino más bien una menoría, una falta de autonomía derivada de ciertas peculiaridades, algo que no puede vivir si no está inserto en el mundo de la razón. La locura es niñez. Todo está organizado en el *Retiro* para que los alienados sean minorizados. Se les considera «como niños que tienen un exceso de fuerza y que pueden emplearla de manera peligrosa. Necesitan penas y recompensas inmediatas; todo lo que se halla un poco alejado no les provoca ningún efecto. Es

preciso aplicarles un nuevo sistema de educación, dar un nuevo curso a sus ideas; subyugarlos primeramente, alentarlos en seguida, hacerlos trabajar, y hacerles agradable el trabajo por medio de ciertos atractivos»[1013]. Desde hacía mucho tiempo el derecho había considerado a los locos como incapaces; pero era sólo una situación jurídica definida abstractamente por la interdicción y la curatela; no era un modo concreto de relaciones entre hombre y hombre. El estado de menoría se hace, con Tuke, un estilo de existencia para los locos, y una especie de soberanía para los guardianes. Se insiste demasiado sobre el parecido con una «gran familia» que tiene la comunidad de locos y sus vigilantes en el *Retiro*. Aparentemente esta «familia» pone al enfermo en un medio a la vez normal y natural; en realidad, ello lo aliena aún más: la menoría jurídica que afectaba al loco tenía por fin protegerlo, en tanto que sujeto de derecho; esta vieja estructura, al transformarse en forma de coexistencia, lo libra por completo, como sujeto psicológico, a la autoridad y al prestigio del hombre de razón, que toma para él la figura concreta del adulto, es decir, algo que es a la vez dominio y destino.

En la gran reorganización de las relaciones entre locura y razón, la familia, a fines del siglo XVIII, representa un papel decisivo, pues es a la vez paisaje imaginario y estructura social real; de ella parte y a ella se encamina la obra de Tuke. Prestándole él prestigio de los valores primitivos, aún no comprometidos en lo social, Tuke le hacía representar un papel de desalienación; era, en su mito, la antítesis de ese «medio», en el que el siglo XVIII veía el origen de la locura. Pero igualmente la ha introducido de un modo muy real en el asilo, donde aparece a la vez como verdad y como norma de todas las relaciones que pueden instaurarse entre el hombre loco y el hombre de razón. La menoría bajo tutela de la familia, estatuto jurídico en el cual se alienaban los derechos civiles del insensato, se convierte en situación psicológica donde se aliena su libertad concreta. La existencia de la locura, en el mundo que se le prepara actualmente, se encuentra envuelta en lo que se podría llamar por anticipación un «complejo paternal». El prestigio del patriarca revive en torno de la locura dentro de la familia burguesa. Se trata de esa sedimentación histórica, que más tarde el psicoanálisis pondrá en claro otorgándole por medio de un nuevo mito el sentido de un destino que caracterizaría toda la civilización occidental, y posiblemente toda civilización, sedimento que ha sido depositado por la locura y que no se ha solidificado sino recientemente, en ese fin del siglo en que la sinrazón se ha encontrado dos veces alienada en la familia, tanto por el mito de una desalienación dentro de la pureza patriarcal como por una situación realmente alienante dentro del asilo constituido sobre el modo familiar. De allí en adelante y por un tiempo del cual no es aún posible fijar el término, los discursos de la sinrazón estarán indisociablemente ligados a la dialéctica semirreal, semiimaginaria de la familia. Allí donde la locura se hacia violenta, donde cometía profanaciones y decía blasfemias, va a ser preciso ver ahora un atentado contra el padre. Así, en el mundo moderno, lo que había sido la gran confrontación irreparable de la razón y la sinrazón, se convertirá en

el sordo choque de los instintos contra la solidez de la institución familiar y contra sus símbolos más arcaicos.

Hay una asombrosa convergencia en el movimiento de las instituciones de base y esa evolución de la locura dentro del mundo del confinamiento. La economía liberal tenía la tendencia, como lo hemos visto, de confiar a la familia y no al Estado el cuidado de asistir a los enfermos y a los pobres: la familia era el lugar de la responsabilidad social. Pero si el enfermo puede ser confiado a la familia, no sucede lo mismo con el loco, que es demasiado extraño e inhumano. Tuke, precisamente, reconstruye de manera artificial y en torno de la locura una familia simulada, que es una parodia institucional, pero situación psicológica real. Allí donde falta la familia, Tuke la sustituye con una decoración familiar ficticia, lo que consigue con símbolos y actitudes. Pero por un entrecruzamiento muy curioso, el día en que la familia se encuentre descargada de su papel dentro de la asistencia, y de la obligación de aliviar al enfermo, conservará los valores ficticios que conciernen a la locura; y mucho tiempo después de que la enfermedad de los pobres vuelva a ser un asunto del Estado, el asilo conservará al insensato en la ficción imperativa de la familia; el loco seguirá siendo menor y durante mucho tiempo la razón tendrá para él los rasgos del padre.

Cerrado sobre estos valores ficticios, el asilo estará protegido de la historia y de la evolución social. En la mente de Tuke se trataba de constituir un medio que imitara las formas más antiguas, las más puras, las más naturales de la coexistencia: el medio será lo más humano posible, siendo al mismo tiempo lo menos social posible. En realidad, Tuke ha recortado la estructura social de la familia burguesa, la ha reconstituido simbólicamente en el asilo, y la ha dejado desviarse de la historia. El asilo, apuntalado sobre estructuras y símbolos anacrónicos, será siempre un inadaptado que está fuera de su tiempo. Y allí mismo donde la animalidad manifestaba una presencia sin historia y siempre recomenzada, van a presentarse lentamente las señales inmemoriales de los antiguos odios, de las viejas profanaciones familiares, de las señales olvidadas del incesto y del castigo.

En Pinel, ninguna segregación religiosa. O, más bien, una segregación que se ejerce en sentido inverso de la que practicaba Tuke. Los beneficios del asilo renovado se ofrecen a todos o casi todos, salvo a los fanáticos «que se creen inspirados y buscan hacer más prosélitos». Bicétre y la Salpétriére, según el corazón de Pinel, forman la figura complementaria del *Retiro*.

La religión no debe ser un sustrato moral en la vida del asilo, sino, pura y simplemente, objeto de la medicina. «Las opiniones religiosas, en un hospital de alienados, no deben ser consideradas sino en una relación puramente médica; es decir, debe eliminarse cualquiera otra consideración de culto público y de política, y es necesario solamente si importa oponerse a la exaltación de las ideas y de los sentimientos que nacen de esa fuente, para lograr mayor eficacia en la curación de ciertos alienados.»[1014] Fuente de emociones vivas y de imágenes terroríficas que

suscita por el temor al más allá, el catolicismo provoca frecuentemente la locura; hace nacer creencias delirantes, engendra alucinaciones, conduce a los hombres a la desesperación y la melancolía. No hay que asombrarse si «al revisar los registros del hospicio de alienados de Bicétre, se encuentran inscritos los nombres de muchos curas y monjes, así como de campesinos enajenados por un cuadro temible del porvenir»[1015]. Aún menos hay que asombrarse de ver que con el paso de los años varían los nombres de las locuras religiosas. Bajo el Antiguo Régimen y durante la Revolución, la vitalidad de las creencias supersticiosas, o la violencia de las luchas que han opuesto la República y la Iglesia católica han multiplicado las melancolías de origen religioso. Cuando vuelve la paz, cuando el Concordato da fin a la lucha, esas formas de delirio desaparecen; en el año X, un 50% de los melancólicos de la Salpétriére padecían locura religiosa, 33% el siguiente año, y sólo el 18% en el año XII[1016]. El asilo debe liberarse, pues, de la religión y de todos sus parentescos imaginarios. Es preciso guardarse de dejar a «los melancólicos por devoción» sus libros piadosos; la experiencia «enseña que es el medio más seguro de perpetuar la alienación o incluso de hacerla incurable, y que cuanto más permisos se conceden para ese tipo de lectura, menos se llegan a calmar las inquietudes y los escrúpulos»[1017]. Nada está más lejos de Tuke y de su sueño de una comunidad religiosa que sería al mismo tiempo el lugar privilegiado para las curaciones del espíritu que esta idea de un asilo neutralizado, purificado de las pasiones y de las imágenes que engendra el cristianismo, y que hacen derivar al espíritu hacia el error y la ilusión y en breve, hacia el delirio y las alucinaciones.

Pero para Pinel se trata de reducir las formas imaginarias y no el contenido moral de la religión. Hay en ella, una vez que ha sido decantada, un poder de desalienación que disipa las imágenes, calma las pasiones y restituye al hombre en lo que puede haber en él de inmediato y de esencial: ella puede aproximarlo a su verdad moral. Y por esto la religión es capaz de curar. Pinel relata algunas historias de corte volteriano. Por ejemplo, la de una joven de veinticinco años, «de constitución robusta, unida en matrimonio con hombre débil y delicado»; ella tenía «crisis histéricas muy violentas; imaginaba estar poseída por el demonio que, según ella, tomaba formas variadas y le hacía oír cantos de pájaros, a veces sones lúgubres, y otras, gritos penetrantes». Por fortuna, el cura del lugar sabe más de religión natural que de prácticas de exorcismo; cree en la curación por benevolencia de la naturaleza; este «hombre esclarecido, de carácter dulce y persuasivo, toma ascendiente sobre el espíritu de la enferma y consigue sacarla de su lecho, hacerla que continúe los trabajos domésticos, e incluso la convence de arreglar el jardín… Esto tuvo como consecuencia un efecto feliz, y una curación que data de hace tres años»[1018]. Llevada a la extrema sencillez de su contenido moral, la religión no puede dejar de ser, junto con la filosofía, con la medicina, con todas las formas científicas y de conocimiento, algo que pueda restaurar la razón de un espíritu que la ha perdido. Incluso hay ocasiones en que la religión puede servir como tratamiento preliminar y

preparatorio de lo que va a hacerse en el asilo: sirva como ejemplo aquella muchacha «de temperamento ardiente, aunque muy prudente y piadosa» dividida entre «las inclinaciones de su corazón y los principios severos de su conducta»; su confesor, después de haberle aconsejado en vano el unirse a Dios, le propone los ejemplos de una santidad firme y mesurada y le «opone el mejor remedio a las grandes pasiones: la paciencia y el tiempo». Conducida a la Salpétriére, fue tratada por orden de Pinel «siguiendo los mismos principios morales» y su enfermedad fue «de poca duración»**[1019]**. El asilo recoge así, no la doctrina social de una religión dentro de la cual los hombres se sienten hermanos, en una misma comunión y en una misma comunidad, sino el poder moral de la consolación, de la confianza, y de una dócil fidelidad a la naturaleza. El asilo debe volver a emprender el trabajo moral de la religión, fuera de su texto fantástico, en el nivel exclusivo de la virtud, de la labor y de la vida social.

El asilo, dominio religioso sin religión, dominio de la moral pura, de la uniformización ética. Todo lo que podría conservar en él la marca de las viejas diferencias acaba de borrarse. Los últimos recuerdos de lo sagrado se extinguen. Antiguamente, la casa de confinamiento había heredado, en el espacio social, los límites casi absolutos del lazareto; era tierra extranjera. El asilo debe formar parte ahora de la gran continuidad de la moral social. Los valores de la familia y del trabajo, así como todas las virtudes aceptadas, reinan en el asilo. Pero su reino es doble. Primeramente, ellas reinan de hecho en el mismo corazón de la locura; la naturaleza sólida de las virtudes esenciales no se rompe, ni aún bajo las violencias y el desorden de la alienación. Existe una moral completamente primitiva, que ordinariamente no se pierde, ni siquiera en la peor demencia; es ella la que al mismo tiempo aparece y opera en la curación. «No puedo, en general, sino rendir un testimonio público de reconocimiento a las virtudes puras y a los principios severos que se manifiestan a menudo en la curación. En ninguna parte, excepto en las novelas, he visto esposos más dignos de ser queridos, padres o madres más tiernos, amantes más apasionados, personas más vinculadas a sus deberes, que la mayoría de los alienados que han llegado felizmente a la época de la convalecencia.» **[1020]** Esta virtud inalienable es a la vez verdad y solución de la locura. Por eso, si reina, *deberá* reinar más aún. El asilo reducirá las diferencias, reprimirá los vicios, borrará las irregularidades. Denunciará todo aquello que se oponga a las virtudes esenciales de la sociedad: el celibato, «el número de muchachas que sufrían de idiotismo, fue 7 veces mayor que el número de mujeres casadas en el año XI y en el XIII; en la demencia, la proporción es de dos a cuatro veces; se puede, pues, suponer que el matrimonio constituye para las mujeres una especie de preservativo contra las dos especies de alienación más inveteradas, frecuentemente incurables**[1021]**» la depravación, la inmoralidad, y «la extrema perversidad de las costumbres», «el hábito de un vicio como la ebriedad, o la galantería ilimitada y sin elección, una conducta desordenada o una indiferencia apática pueden degradar poco a poco la razón y desembocar en una

alienación declarada»[1022]; la pereza «es el resultado más constante y unánime de la experiencia de que en todos los asilos públicos, así como en las prisiones y en los hospicios, la más firme y posiblemente la única garantía de conservación de la salud, las buenas costumbres y el orden, es la ley de un trabajo mecánico, rigurosamente ejecutado»[1023]. El asilo señala por fin el reino homogéneo de la moral y su extensión rigurosa sobre todos aquellos que pretenden esquivarla.

Pero el mismo hecho deja surgir una diferencia; si la ley no reina universalmente, es porque hay hombres que no la reconocen, una clase de la sociedad que vive en el desorden, en la negligencia, y casi en la ilegalidad. «Si de un lado vemos familias que prosperan gracias a que viven en un gran número de años en el seno del orden y de la concordia, en cambio cuántas otras, que pertenecen sobre todo a las clases inferiores de la sociedad, hieren la vista con el cuadro repugnante que ofrecen, de depravación, de disensiones y de una miseria vergonzosa. Según mis notas diarias, está allí la fuente más fecunda de la alienación que se debe tratar en los hospicios»[1024].

Con un solo y mismo movimiento, el asilo, entre las manos de Pinel, llega a ser un instrumento de uniformidad moral y de denuncia social. Se trata de hacer reinar bajo las especies de lo universal una moral, que se impondrá desde el interior sobre aquellos que no la conocen, y en los cuales la alienación está dada desde antes de manifestarse en los individuos. En el primer caso, el asilo deberá actuar como un despertar y una reminiscencia, invocando una naturaleza olvidada; en el segundo, deberá actuar por desplazamiento social para arrancar al individuo de su condición. La operación, tal y como se hacía en el *Retiro*, era aún más sencilla: segregación religiosa con fines de purificación moral. La que practica Pinel es relativamente compleja: se trata de lograr síntesis morales, de asegurar una continuidad ética entre el mundo de la locura y el de la razón, pero practicando, una segregación social que garantice a la moral burguesa una universalidad de hecho y le permita imponerse como derecho sobre todas las formas de la alienación.

En la época clásica, indigencia, pereza, vicios y locura se mezclaban en una misma culpabilidad en el interior de la sinrazón; los locos estaban cogidos en el gran confinamiento de la miseria y el desempleo, pero todos habían sido promovidos, a la vecindad de la falta, hasta la esencia de la caída. La locura se relaciona ahora con la decadencia social, que confusamente aparece como su causa, su modelo y su límite. Medio siglo más tarde, la enfermedad mental se convertirá en degradación. De allí en adelante, la locura esencial, la que amenaza realmente, es la que asciende desde los bajos fondos de la sociedad.

El asilo de Pinel, un retiro del mundo, no será un espacio de naturaleza y de verdad inmediata como el de Tuke, sino un dominio uniforme de legislación, un lugar de síntesis morales, donde desaparecen las alienaciones que nacen en los límites exteriores de la sociedad[1025]. Toda la vida de los internados, toda la conducta de los vigilantes y de las médicos respecto a ellos, son organizados por Pinel para que operen las síntesis morales. Y esto por tres medios principales:

1) El silencio. El quinto de los encadenados liberados por Pinel era un antiguo eclesiástico, al que la Iglesia había expulsado por causa de su locura; padecía delirio de grandeza y se tomaba por Cristo; era «lo sublime de la arrogancia humana en delirio». Entrado en Bicétre en 1782, lleva doce años encadenado. Por el orgullo de su porte, la grandilocuencia de sus palabras, constituye uno de los espectáculos más famosos de todo el hospital; pero como él sabe que está reviviendo la Pasión de Cristo, «soporta con paciencia el largo martirio y los sarcasmos continuos a los cuales lo expone su manía». Pinel lo ha designado para que forme parte del grupo de los doce primeros liberados, aunque su delirio sea siempre agudo. Pero no actúa con él como con los otros: no hay exhortaciones, ni se le exigen promesas; sin pronunciar una palabra, hace que le quiten las cadenas, y «ordena expresamente a cada uno que imite su reserva, y que no dirija ni una sola palabra al pobre alienado. Esta prohibición, que es observada rigurosamente, produce sobre un hombre tan pagado de sí mismo un efecto más sensible que los hierros y el calabozo; se siente humillado por un abandono y una soledad nueva para él al gozar de una entera libertad. Finalmente, después de largas dudas, se le ve mezclarse con los otros prisioneros por propia determinación; desde ese día, sus ideas se hacen más sensatas y justas»[1026].

La liberación tomó aquí un sentido paradójico. El calabozo, las cadenas, el espectáculo continuo, eran para el delirio del enfermo como el elemento de su libertad. Reconocido por ello mismo, y fascinado desde el exterior por tantas complicidades, no podía ser desalojado de su verdad inmediata. Pero las cadenas que caen, la indiferencia y el mutismo de todos lo encierran en el uso restringido de una libertad vacía; se le ha librado en silencio a una verdad no reconocida, que él manifestará en vano, puesto que ya no se le mira, y de la cual no puede extraer exaltación, puesto que no es siquiera humillada. Es el propio hombre, y no su protección en el delirio, el que se encontrará actualmente humillado: el constreñimiento físico es sustituido por una libertad que encuentra a cada instante los límites de la soledad; el diálogo del delirio y de la ofensa es remplazado por el monólogo de un lenguaje que se agota en el silencio de los otros; y toda la ostentación de la presunción y el ultraje se ha cambiado en indiferencia. Desde entonces, realmente más encerrado que en el calabozo o en las cadenas, prisionero tan sólo de sí mismo, el enfermo está cogido en una relación consigo mismo que es del orden de la falta, y en una no-relación con los otros que es del orden de la vergüenza. Los otros son absueltos, ya no son persecutores; la culpabilidad se desplaza al interior, y demuestra al loco que estaba fascinado solamente por su propia presunción; los rostros enemigos se borran; el enfermo no siente ya su presencia como consideración, sino como rechazo de la atención, como mirada desviada; los otros no son ya para él sino un límite que retrocede sin cesar a medida que él avanza. Liberado de sus cadenas, está ahora encadenado por la virtud del silencio a la falta y a la vergüenza. Se sentía castigado, y veía en eso la señal de su inocencia; libre de todo

castigo físico, es preciso que se sienta culpable. El suplicio era su gloria; su liberación debe humillarlo.

Comparado con el diálogo incesante entre la razón y la sinrazón durante el Renacimiento, el confinamiento clásico había sido una imposición de silencio. Pero éste no era total: el lenguaje se encontraba allí en las cosas, más bien que totalmente suprimido. El confinamiento, las prisiones, los calabozos y hasta los mismos suplicios, construían un diálogo mudo entre la razón y la sinrazón, que era lucha. Este mismo diálogo es ahora desarticulado; el silencio es absoluto; ya no hay entre la razón y la sinrazón un lenguaje común; al lenguaje del delirio no puede responder sino una falta de lenguaje, pues el delirio no es fragmento del diálogo con la razón, ya que absolutamente no es un lenguaje: no conduce, dentro de la conciencia finalmente silenciosa, sino a la falta. Y es a partir de allí solamente donde un lenguaje común volverá a ser posible, en la medida en que será el de la culpabilidad reconocida. «Finalmente, después de muchas dudas, se le ve, por propia determinación, venir a mezclarse con los otros enfermos…». La falta de lenguaje, como estructura fundamental de la vida del asilo, tiene como correlativo la aparición de la confesión. Cuando Freud en el psicoanálisis remueve prudentemente el intercambio, o más bien, se pone de nuevo a escuchar ese lenguaje, de allí en adelante agotado en el monólogo, ¿es preciso asombrarse de que las formulaciones escuchadas sean siempre las de la falta? Dentro de ese silencio inveterado la falta había conquistado las propias fuentes de la palabra.

2) El reconocimiento en el espejo. En el *Retiro* el loco era mirado y se sabía visto; pero con excepción de esa mirada directa, que no le permitía en cambio sino verla de reojo, la locura no tenía ninguna visión inmediata de ella misma. En Pinel, al contrario, la mirada no actuará sino en el interior del espacio definido por la locura, sin superficie ni límites externos. Se verá a sí misma, será vista por ella misma, siendo a la vez puro objeto de un espectáculo y sujeto absoluto.

«Tres alienados que se creían soberanos y que tomaban [cada uno] el título de Luis XVI, disputaban sus derechos a la realeza un día y los hacían valer en forma demasiado enérgica. La vigilante se aproxima a uno de ellos, y llevándolo un poco aparte le dice: ¿Por qué disputáis con esas gentes que están visiblemente locas? ¿No es sabido que vos debéis ser reconocido como Luis XVI? Este último, halagado por ese homenaje, se retira inmediatamente, mirando a los otros con una altivez desdeñosa. El mismo artificio tiene éxito con el segundo. Y así, en un instante, no restan trazas de la disputa.»[1027] Aquí está el primer momento, el de la exaltación. Se pide a la locura que se mire a sí misma, pero en los otros; aparece en ellos como una pretensión no fundada, es decir, como irrisoria locura; sin embargo, en la mirada que condena a los otros, el loco asegura su propia justificación, y la certidumbre de ser adecuado a su delirio. La hendidura entre la presunción y la realidad no se deja reconocer sino en el objeto. Está al contrario, completamente oculta en el sujeto, que llega a ser verdad y juez absoluto: la soberanía exaltada que denuncia la falsa

soberanía de los otros, a los que despoja de ella, se confirma en la plenitud sin desmayo de su presunción. La locura, como simple delirio, es proyectada sobre los otros; y como perfecta inconsciencia, es presupuesta enteramente.

Es en ese momento cuando el espejo se transforma de cómplice en desengañador. Otro enfermo de Bicétre también se creía rey, y se expresaba siempre «con tono de mandato y de autoridad suprema». Un día en que estaba más tranquilo que de costumbre, el vigilante se aproxima, y le pregunta que, si es el soberano, por qué no pone fin a su detención y por qué permanece confundido con los alienados de todas las especies. Siguiendo su conversación en los días siguientes, «le hace notar poco a poco lo ridículo de sus exageradas pretensiones y le enseña a otro alienado que también está convencido desde hace mucho tiempo de que está revestido del poder supremo, y que era objeto de irrisión. El maníaco primeramente se siente trastornado, en breve comienza a dudar de su título de soberano, y finalmente acepta sus extravíos quiméricos. En sólo quince días se operó esa revolución moral tan inesperada, y después de algunos meses de prueba, este padre respetable fue entregado a su familia.» [1028] Aquí vemos la fase del rebajamiento: identificado presuntuosamente con el objeto de su delirio, el loco se reconoce en reflejo de esa locura, de la cual ha denunciado la ridícula pretensión; su sólida soberanía de sujeto se derrumba al ver ese objeto, que él ha revelado al aceptarlo. Ahora se contempla a sí mismo despiadadamente. Y en el silencio de aquellos que representan a la razón, y en el hecho de que le hayan mostrado el espejo peligroso, se reconoce como objetivamente loco.

Hemos visto por qué medios —y por qué engaños— la terapéutica del siglo XVIII trata de persuadir al loco de su locura, para poder liberarlo mejor[1029]. Aquí el movimiento es de otra naturaleza; no se trata de disipar el error por el espectáculo imponente de una verdad, ni siquiera fingida; se trata de herir a la locura en su arrogancia, y no en su aberración. El espíritu clásico condenaba en la locura cierta ceguera ante la verdad; a partir de Pinel, se verá en ella más bien un impulso venido de las profundidades, que sobrepasa los límites jurídicos del individuo, que ignora las asignaciones morales que se le han fijado y tiende a una apoteosis de sí mismo. Para el siglo XIX, el modelo inicial de locura será él de creerse Dios, mientras que para los siglos precedentes era el de negarse a aceptar a Dios. Así pues, en el espectáculo de ella misma, como sinrazón humillada, es donde la locura podrá encontrar su salvación, cuando cautiva en la subjetividad absoluta de su delirio, haya sorprendido la imagen irrisoria y objetiva en un loco idéntico. La verdad se insinúa por sorpresa (y no por violencia, a la manera del siglo XVIII), en ese juego de miradas recíprocas donde no se ve sino a sí misma. Y el asilo, en esta comunidad de locos, ha dispuesto los espejos de tal manera que el loco no puede evitar, a fin de cuentas, sorprenderse a sí mismo como loco. Liberada de las cadenas que hacían de ella un objeto observado, la locura pierde, en forma paradójica, lo esencial de su libertad, que es esa exaltación solitaria; se vuelve responsable desde que conoce la verdad; se aprisiona en su

mirada, que indefinidamente vuelve a enviarla a sí misma; está encadenada, finalmente, por la humillación de ser para sí misma un objeto. La toma de conciencia está ligada actualmente a la vergüenza de ser idéntico a ese otro, de estar comprometido en él, y de haberse despreciado antes de haber podido reconocerse y conocerse.

3) El juicio perpetuo. Por el juego del espejo y por el silencio, la locura es llamada sin descanso a juzgarse a sí misma. Además, es juzgada a cada instante desde el exterior; juzgada no por una conciencia moral o científica, sino por una especie de tribunal que constantemente está en audiencia. El asilo que sueña Pinel, y que en parte ha conseguido realizar en Bicétre, y sobre todo en la Salpétriére, es un microcosmo judicial. Para ser eficaz, esta justicia debe tener un aspecto temible; todo el equipaje imaginario del juez y del verdugo debe ser presentado al espíritu del alienado para que comprenda bien en qué mundo judicial se halla colocado. La escenificación de la justicia, con todo lo que posee de terrible y de implacable, será parte del tratamiento. Uno de los internos de Bicétre tenía un delirio religioso provocado por un terror pánico al infierno; pensaba que no podría escapar de la condenación eterna sino por medio de una abstinencia rigurosa. Era preciso que ese temor a una justicia lejana se compensara con la presencia de una justicia inmediata, aún más temible: «¿El curso irresistible de sus ideas siniestras podría ser compensado de otra manera que no fuese la impresión de un temor vivo y profundo?». Una noche, el director se presenta con gran aparato para atemorizarlo, «con ojos de fuego y un tono de voz aterrador, con un grupo de gente de servicio que lo rodean de cerca, armados de fuertes cadenas que agitan con estrépito. Se pone un plato cerca del alienado y se le da la orden precisa de tomarlo durante la noche, si no quiere sufrir tratamientos más crueles. Se retiran, y dejan al alienado en el estado más penoso de dudas, entre la idea del castigo con el cual ha sido amenazado y la perspectiva terrorífica de los tormentos de la otra vida. Después de un combate interior de varias horas, la primera idea vence, y se decide a tomar su comida»[1030].

El asilo es una instancia judicial que no reconoce a ninguna otra. Juzga inmediatamente y en última instancia. Posee sus propios instrumentos de castigo, y los emplea según su propio criterio. El antiguo confinamiento a menudo era una práctica que estaba fuera de las formas jurídicas normales, pero imitaba los castigos de los condenados usando las mismas prisiones, los mismos calabozos, las mismas sevicias físicas. La justicia que reina en el asilo de Pinel no imita a la otra justicia en sus métodos de represión; inventa los suyos. O más bien, utiliza los métodos terapéuticos del siglo XVIII y los convierte en castigos. Y no es una de las menores paradojas de la obra «filantrópica» y «liberadora» de Pinel esta conversión de la medicina en justicia, de la terapéutica en represión. En la medicina de la época clásica, los baños y las duchas eran utilizados como remedios, debido a las ideas de los médicos sobre la naturaleza del sistema nervioso: se trataba de refrescar al organismo, de distender las fibras ardientes y desecadas[1031]; es verdad que se

contaban también entre las felices consecuencias de la ducha fría el efecto psicológico de la sorpresa desagradable que interrumpe el curso de las ideas y cambia la naturaleza de los sentimientos; pero nos encontramos aún en el paisaje de los sueños médicos. Con Pinel, el uso de la ducha se convierte en algo judicial; la ducha es el castigo habitual del tribunal de simple policía que aplica la justicia permanentemente en el asilo: «Consideradas como medio de represión, a menudo son suficientes para someter a la ley general del trabajo manual a una alienada, que no quiere hacerlo, para vencer un rechazo obstinado de alimento, y para domar a los alienados que se conducen con una especie de humor turbulento y obstinado»[1032].

Todo está organizado para que el loco se reconozca en un mundo judicial que lo rodea por todas partes; se sabe vigilado, juzgado y condenado; de la falta al castigo, la unión debe ser evidente, como una culpabilidad reconocida por todos: «Se aprovecha la circunstancia del baño, se recuerda la falta cometida o la omisión de un deber importante, y con la ayuda de un grifo se suelta bruscamente una corriente de agua fría sobre la cabeza, lo que desconcierta a menudo a la alienada, o la libera de una idea dominante por una impresión fuerte e inesperada. Si quiere obstinarse, se le reitera la ducha evitando las palabras chocantes que son propicias para rebelarla; se le hace entender, al contrario, que es por su propio bien y con tristeza, por lo que se recurre a esas medidas violentas; algunas veces se mezcla la broma, cuidando sin embargo de que no vaya muy lejos.»[1033] Esta evidencia casi aritmética del castigo, repetido tantas veces cuantas sea necesario, el reconocimiento de la falta por la represión que se hace de ella, todo eso debe conducir a la interiorización de la instancia judicial y al nacimiento del remordimiento en el espíritu del enfermo: es en ese momento solamente cuando los jueces aceptan hacer cesar el castigo, seguros de que se prolongará en la conciencia. Una maníaca tenía la costumbre de desgarrarse los vestidos y de romper todos los objetos que estaban al alcance de su mano; se le administra la ducha o se le pone la camisa de fuerza; ella parece finalmente «humillada y consternada»; pero por miedo de que esa vergüenza sea pasajera y el remordimiento muy superficial, «el director, para imprimirle un sentimiento de terror, le habla con la firmeza más enérgica, pero sin cólera, y le anuncia que en adelante será tratada con la mayor severidad». El resultado deseado no se hace esperar: «Su arrepentimiento se anuncia por un torrente de lágrimas, que ella derrama, sin cesar, durante casi dos horas.» [1034] El ciclo está doblemente acabado: la falta es castigada, y su autora se reconoce culpable.

Hay, sin embargo, alienados que escapan de ese movimiento y resisten la síntesis moral que opera.

Ésos estarán recluidos en el mismo interior del asilo, formando una nueva población interna, aquella que no puede ser controlada ni aún por la justicia. Cuando se habla de Pinel y de su obra de liberación, se omite muy a menudo esta segunda reclusión. Hemos visto ya que él negaba el beneficio de la reforma del asilo a los «devotos que se creen inspirados, que buscan incesantemente hacer prosélitos, y que

tienen el placer pérfido de excitar a los otros alienados a la desobediencia, bajo el pretexto de que es mejor obedecer a Dios que a los hombres». Pero la reclusión y el calabozo serán igualmente obligatorios para «aquellos que no pueden plegarse a la ley general del trabajo y que siempre, en una actividad malhechora, se divierten en molestar, en provocar a los otros alienados, y en buscar incesantemente motivos de discordia», y para las mujeres «que tienen durante sus accesos una irresistible propensión a ocultar todo lo que cae entre sus manos»[1035]. Desobediencia por fanatismo religioso, resistencia al trabajo y robo, son tres grandes faltas en la sociedad burguesa, los tres atentados mayores contra sus valores esenciales, y no se admite para ellos la excusa de la locura; los que tal hacen merecen la prisión pura y simple, la exclusión en sus formas más rigurosas, puesto que manifiestan la resistencia a la uniformidad moral y social, que es la razón de ser del asilo, tal como lo concibe Pinel.

Antiguamente, la sinrazón estaba fuera de todo juicio, y entregada arbitrariamente a los poderes de la razón. Ahora, es juzgada: y no sólo una vez, a la entrada del asilo, para ser reconocida, clasificada y absuelta para siempre; está sujeta, al contrario, a un juicio perpetuo, que no cesa de perseguirla y de aplicarle sanciones, de proclamar sus faltas y de exigir enmiendas honorables, y finalmente de excluir a aquellos cuyas faltas puedan comprometer por largo tiempo el buen orden social. La locura no escapa de lo arbitrario sino para entrar en una especie de proceso indefinido, por el cual el asilo provee a la vez de policías, de instructores, de jueces y de verdugos. Un proceso donde toda falta se transforma, por una virtud propia del asilo, en un crimen social, vigilado y castigado; un proceso que no tiene otra salida que un perpetuo volver a comenzar bajo la forma interiorizada del remordimiento. El loco «liberado» por Pinel y, después de él, el loco del internado moderno, son personajes en proceso; si tienen el privilegio de no estar mezclados o asimilados con los condenados, también están condenados a serlo a cada instante, bajo una acusación cuyo texto no es conocido nunca, pues es toda la vida del asilo la que la formula. El asilo de la época positivista, de cuya fundación corresponde a Pinel la gloria, no es un libre dominio de la observación, del diagnóstico y de la terapéutica: es un espacio judicial, donde se acusa, juzga y condena, y donde no se libera sino por medio de la versión de ese proceso en la profundidad psicológica, es decir, por el arrepentimiento. La locura será castigada en el asilo, aunque sea inocente en el exterior. Será por largo tiempo, e incluso hasta en nuestros días, prisionera de un mundo moral.

Al silencio, al reconocimiento reflejado, a ese juicio perpetuo, sería preciso agregar una cuarta estructura propia del mundo del asilo, tal y como se constituye a finales del siglo XVIII; es la apoteosis del personaje médico. De todas ellas, ésta es sin duda la más importante, puesto que va a autorizar no sólo nuevos contactos entre el médico y el enfermo, sino una nueva relación entre la alienación y el pensamiento médico y ordenar finalmente toda la experiencia moderna de la locura Hasta el

presente, se encontraban en el asilo las estructuras mismas del confinamiento, pero separadas y deformadas. Con el nuevo estatuto del personaje médico es con lo que desaparece el sentido más profundo del confinamiento: la enfermedad mental, con las significaciones que ahora le atribuimos, se hace entonces posible.

La obra de Tuke y la de Pinel, cuyo espíritu y valores son tan diferentes, vienen a unirse en esa transformación del personaje médico. El médico, tal como hemos visto, no tenía parte alguna en la vida del confinamiento. Ahora bien, llega a ser la figura esencial del asilo. Él ordena quién entra. El reglamento del *Retiro* es preciso: «En lo que concierne a la admisión de enfermos, el comité debe, en general, exigir un certificado firmado por un médico… También es recomendable establecer si el enfermo tiene otra afección además de la locura. Es deseable igualmente que se adjunte un informe, que indique desde cuándo está enfermo el sujeto, y si fuera posible, cuáles son los medicamentos que han sido utilizados.»[1036] Desde el final del siglo XVIII, el certificado médico ha llegado a ser casi obligatorio para internar a los locos[1037]. Pero en el interior mismo del asilo, el médico ocupa un lugar preponderante, en la medida en que él lo instala como un espacio médico. Sin embargo, y es esto lo esencial, la intervención del médico no se realiza en virtud de un saber o de un poder medicinal, que él tuviera como algo propio, y que estaría justificado por un conjunto de conocimientos objetivos. No es en su calidad de *sabio* como el *homo medicus* posee autoridad dentro del asilo, sino como prudente. Si se exige la profesión médica, es como garantía jurídica y moral, no como título científico[1038]. Un hombre de intachable conciencia, de virtudes íntegras, y que tuviese una larga experiencia en el asilo, podría sustituirlo bastante bien[1039]. Pues el trabajo médico no es sino una parte de una inmensa tarea moral que debe realizarse en el asilo, y que es la única que puede garantizar la curación del insensato. «Una ley inviolable en la dirección de todo establecimiento público o particular de alienados debe otorgarle al maníaco toda la libertad que puede permitirle su seguridad personal, o la de los otros, y debe hacer la represión según la gravedad más o menos grande y el peligro de sus extravíos… recoger todos los datos que sirvan al médico en el tratamiento, estudiar con cuidado las diferentes variedades de costumbres y de temperamentos, y desarrollar intencionalmente la dulzura o la firmeza, las formas conciliatorias o el tono imponente de una autoridad inflexible»[1040]. Según Samuel Tuke, el primer médico que fue designado para el *Retiro* se distinguía por su «perseverancia infatigable»; sin duda no poseía ningún conocimiento particular de las enfermedades mentales cuando entró en el *Retiro*, pero era «un espíritu sensible que sabía bien que del uso de sus habilidades dependían los intereses más queridos de sus semejantes». Ensayó los diferentes remedios que le sugirió su buen sentido y la experiencia de sus predecesores. Pero se decepcionó rápidamente, no porque obtuviese malos resultados o porque el número de curaciones fuese mínimo: «Pero los remedios medicinales estaban tan imperfectamente unidos al desarrollo de la curación, que no pudo dejar de sospechar que eran más bien concomitantes que

causas»[1041]. Se dio cuenta entonces de que no se podía hacer mucho con los métodos medicinales conocidos hasta entonces. Las consideraciones humanitarias triunfaron en su conciencia, y decidió no utilizar ningún medicamento que fuese demasiado desagradable para el enfermo. Pero no debemos deducir de esto que el papel del médico en el *Retiro* fuese de poca importancia: por las visitas que hace regularmente, por la autoridad que ejerce en la casa y que lo coloca por encima de todos los vigilantes, «el médico posee sobre el espíritu de los enfermos una influencia más grande que la de las otras personas que los vigilan»[1042].

Se cree que Tuke y Pinel han abierto el asilo al conocimiento médico. No introdujeron una ciencia, sino un personaje, cuyos poderes no tomaban del saber sino el disfraz, o más bien, la justificación. Los poderes, por naturaleza, son de orden social y moral; se enraízan en la menoría del loco, en la alienación de su persona, no de su espíritu. Si el personaje médico puede aislar la locura, no es porque la conozca, sino porque la domina; y lo que dentro del positivismo tomará figura de objetividad, no será sino el otro declive de esta dominación. «Es algo muy importante ganarse la confianza de los enfermos, y provocar en ellos sentimientos de respeto y obediencia, lo que no puede ser fruto sino de la superioridad de discernimiento, de una educación distinguida y de la dignidad en el tono y en las maneras. La tontería, la ignorancia, la falta de principios, apoyados en una dureza tiránica, pueden excitar el temor, pero inspiran siempre desprecio. El vigilante de un hospicio de alienados que ha adquirido ascendencia sobre los enfermos dirige y arregla la conducta de éstos a voluntad; debe estar dotado de un carácter firme, y desplegar, si la ocasión lo requiere, un imponente aparato de poder. Debe amenazar poco, pero ejecutar, y si es desobedecido, deberá aplicar el castigo inmediatamente.»[1043] El médico no ha podido ejercer su autoridad absoluta en el mundo del asilo sino porque desde el principio ha sido padre y juez, familia y ley, y sus prácticas medicinales son simples interpretaciones de los viejos ritos del Orden, de la Autoridad y del Castigo. Pinel reconocía que el médico cura cuando en vez de usar terapéuticas modernas, recurre a esas figuras inmemoriales.

Cita el caso de una muchacha de diecisiete años cuyos padres la habían educado con «una extrema indulgencia»; tenía un «delirio alegre y retozón, del cual no se podía determinar la causa»; en el hospital, se le había tratado siempre con la mayor suavidad; pero tenía siempre un cierto «aire altivo», que no podía ser tolerado en el asilo; no hablaba «de sus padres sino con amargura». Se decidió someterla a un régimen de estricta autoridad; «el vigilante, para domar ese carácter inflexible, escoge el momento del baño y se expresa con fuerza contra ciertas personas desnaturalizadas que osan protestar contra las órdenes de sus padres y desconocen su autoridad. La previene de que, en adelante, será tratada con toda la severidad que merece, puesto que ella misma se opone a su curación, y disimula con una obstinación invencible la causa primitiva de su enfermedad». Por este rigor nuevo y esta amenaza, la enferma se siente «profundamente conmovida…; termina por confesar sus errores y hace una confesión ingenua de que ha perdido la razón después de una inclinación del corazón

contrariada, y nombra al objeto de esa pasión». Después de esta primera confesión, la cura se hace fácil: «Se ha operado un cambio de los más favorables… de allí en adelante se siente aliviada, y no puede manifestar como quisiera su reconocimiento hacia el vigilante que ha hecho cesar sus agitaciones continuas y ha llevado a su corazón la tranquilidad y la calma». No hay un momento de este relato que no pueda transcribirse en términos de psicoanálisis. El personaje del médico, según Pinel, debía actuar no a partir de una definición objetiva de la enfermedad o de un cierto diagnóstico clasificador, sino apoyándose en esas fascinaciones que guardan los secretos de la familia, de la autoridad, del castigo y del amor; es utilizando ese prestigio, poniéndose la máscara del padre y del juez, como el médico, por uno de esos bruscos atajos que dejan a un lado su competencia científica, se convierte en el operador casi mágico de la enfermedad y toma la figura del taumaturgo. Es suficiente que observe y hable para que las presunciones insensatas desaparezcan, para que la locura, finalmente, se ordene a la razón. Su presencia y su palabra están dotadas de ese poder de desalienación, que de un golpe descubre la falta y restaura el orden de la moral.

Es paradójicamente curioso el ver la práctica médica entrar en ese dominio tan incierto, cuasi milagroso, en el momento en que la enfermedad mental trata de adquirir un carácter de positividad. Por un lado, la locura se coloca a distancia, en un campo objetivo, donde desaparecen las amenazas de la sinrazón; pero, en ese mismo instante, el loco tiende a formar con el médico, y en una unidad indivisible, una especie de pareja, donde la complicidad se une por medio de viejas dependencias. La vida del asilo, tal y como lo han constituido Tuke y Pinel, ha permitido el nacimiento de esta firme estructura que va a ser la célula esencial de la locura, una estructura que forma como un microcosmo donde están simbolizadas las grandes estructuras de la sociedad burguesa y de sus valores: relaciones Familia-Hijos, alrededor de la doctrina de la autoridad paternal; relaciones Falta-Castigo, alrededor de la doctrina de la justicia inmediata; relaciones Locura-Desorden, alrededor de la doctrina del orden social y moral. Es de allí de donde extrae el médico su poder de curación; y es en la medida en que, por tantos viejos nexos, el enfermo se encuentre ya alienado en el médico, en el interior de la pareja médico-enfermo, como el médico tendrá el poder casi milagroso de curarlo.

En tiempos de Pinel y de Tuke, ese poder no tenía nada de extraordinario; se explicaba y se demostraba con la sola eficacia de las conductas morales; no era más misterioso que el poder del médico del siglo XVIII cuando diluía los fluidos y distendía las fibras. Pero el sentido moral de esta práctica ha sido rápidamente olvidado por el médico, en la misma medida en que él se encerraba, sin saberlo, dentro de las normas del positivismo: desde el principio del siglo XIX, el psiquiatra no sabía muy bien cuál era la naturaleza del poder que había heredado de los grandes reformadores, y cuya eficiencia le parecía tan diferente de la idea que él se hacía de la enfermedad mental, y de la práctica de todos los otros médicos.

Esta práctica psiquiátrica se había hecho misteriosa y oscura incluso para aquellos mismos que la utilizaban; esto se debió en gran parte a la situación extraña del loco dentro del mundo medicinal. Primeramente, porque la medicina del espíritu, por primera vez en la historia de la ciencia occidental, va a adquirir una autonomía casi completa: desde los griegos, no era sino un capítulo de la medicina, y hemos visto a Willis estudiar las locuras bajo la rúbrica de «enfermedades de la cabeza»; después de Pinel y Tuke, la psiquiatría va a llegar a ser una medicina con un estilo particular: los más encarnizados en descubrir el origen de la locura en las causas orgánicas o en las disposiciones hereditarias no escaparán de este estilo. Aún menos podrán escapar puesto que ese estilo particular —con la puesta en juego de los poderes morales, cada día más oscuros— será el origen de una especie de mala conciencia: cuanto más se encierren en su positivismo, más sentirán que sus prácticas son diferentes de sus principios.

A medida que el positivismo se impone a la medicina y a la psiquiatría particularmente, esa práctica se hace más oscura, el poder del psiquiatra más milagroso, y la pareja médico-enfermo se hunde aún más en un mundo extraño. Ante los ojos del enfermo, el médico se transforma en taumaturgo; la autoridad que le daban el orden, la moral, la familia, parece ahora tenerla por sí solo; en tanto que al médico se le cree cargado de esos poderes, y mientras que Pinel y Tuke subrayaban bastante que su acción moral no estaba necesariamente ligada a un conocimiento científico, ahora se creerá, y el enfermo será el primero, en el esoterismo del saber del médico, en algún secreto casi demoniaco de un conocimiento que ha encontrado el poder de destruir las alienaciones; y cada vez con mayor facilidad, el enfermo aceptará abandonarse entre las manos de un médico, a la vez divino y satánico, en todo caso fuera de la medida humana; cada vez más se alienará en él, aceptando en conjunto y por adelantado todos sus prestigios, sometiéndose desde el principio a una voluntad que siente como mágica, y a una ciencia que él supone presciencia y adivinación, convirtiéndose así, a fin de cuentas, en el correlativo ideal y perfecto de los poderes que proyecta sobre el médico, puro objeto sin otra resistencia que su inercia, completamente dispuesto a ser precisamente esa histérica en la cual Charcot exaltaba el maravilloso poder del médico. Si quisieran analizarse las estructuras profundas de la objetividad en el conocimiento y en la práctica psiquiátrica del siglo XIX, de Pinel a Freud[1044], sería preciso mostrar que esa objetividad es desde el principio una cosificación de orden mágico, que no ha podido realizarse sino con la complicidad del mismo enfermo, y a partir de una práctica moral, transparente y clara al principio, pero olvidada poco a poco a medida que el positivismo imponía sus mitos de la objetividad científica; práctica de la cual se han olvidado los principios y el sentido, pero siempre utilizada y siempre presente. Lo que se llama la práctica psiquiátrica es una cierta táctica moral, contemporánea de los últimos años del siglo XVIII, conservada dentro de los ritos de la vida del asilo, y recubierta por los mitos del positivismo.

Pero si el médico se convierte rápidamente en un taumaturgo para el enfermo, ante sus propios ojos de médico positivista, no puede serlo. Ese poder oscuro, del cual ya desconoce el origen, por medio del cual no puede ya descifrar la complicidad del enfermo, y en el que no consentiría a reconocer los antiguos poderes de que está hecho, debe tener un estatuto. Y puesto que no hay nada en el conocimiento positivo que pueda justificar semejante transferencia de voluntad, o parecidas operaciones a distancia, pronto llegará el momento en que la propia locura será tenida por responsable de esas anomalías. Las curaciones sin base, a las cuales hay que aceptar como verdaderas curaciones, llegarán a ser verdaderas curaciones de falsas enfermedades. La locura no era lo que se creía, ni lo que ella pretendía ser; era infinitamente menos que ella misma: un conjunto de persuasión y de engaño. Vemos cómo se insinúa lo que será el pitiatismo de Babinski. Y por un extraño retorno, el pensamiento retrocede dos siglos, hasta la época en que entre la locura, la falsa locura, y la simulación de la locura, los límites estaban mal trazados, ya que una misma pertenencia a la falta las tenía unidas; y más lejos aún, el pensamiento médico efectúa finalmente una asimilación ante la cual había dudado todo el pensamiento occidental desde la medicina griega: la asimilación de la locura y de la locura; es decir, del concepto médico y del concepto crítico de la locura. A fines del siglo XIX, y en el pensamiento de los contemporáneos de Babinski, encontramos este prodigioso postulado, que ningún médico se había atrevido aún a formular: que la locura, después de todo, no es más que locura.

Así, mientras que el enfermo mental está enteramente alienado en la persona real de su médico, el médico disipa la enfermedad mental con el concepto crítico de la locura. De tal manera que no quede más, fuera de las formas vacías del pensamiento positivista, sino una sola realidad concreta: la pareja médico-enfermo, en la que se resumen, se anudan y se desanudan todas las alienaciones. Y es por esto por lo que toda la psiquiatría del siglo XIX converge realmente en Freud, el primero que haya aceptado en serio la realidad de la pareja médico-enfermo, y que haya consentido en no apartar de allí ni sus miradas ni sus investigaciones, que no haya intentado ocultarla en una teoría psiquiátrica que tanto bien o mal armonizaba con el resto de la ciencia médica; el primero en haber sacado rigurosamente las consecuencias de esa realidad. Freud ha puesto en claro todas las otras estructuras del asilo: ha hecho desaparecer el silencio y la consideración, ha acabado con el reconocimiento de la locura por ella misma en el espejo de su propio espectáculo y ha hecho que se callen las instancias de condenación. Pero ha explotado, en cambio, la estructura que envuelve al personaje del médico; ha amplificado sus virtudes de taumaturgo, preparando a sus poderes totales un estatuto casi divino. Ha conseguido para sí mismo, sobre esta presencia, que se esconde detrás del enfermo y por encima de él, en una ausencia que es también presencia total, todos los poderes que se encontraban repartidos en la existencia colectiva del asilo; él se ha convertido en la consideración absoluta, en el silencio puro y siempre retenido, en el juez que castiga y recompensa,

por medio de un juicio que no condesciende siquiera a manifestarse por el lenguaje; él ha hecho del médico el espejo en el cual la locura, con un movimiento casi inmóvil, se prende y se desprende de sí misma.

Freud hace que se deslicen hacia el médico todas las estructuras que Pinel y Tuke habían dispuesto en el confinamiento. Ha liberado al enfermo de existir dentro del asilo, en el cual lo habían alienado sus «libertadores»; pero no lo ha liberado de lo que tenía de esencial esa existencia: él ha reagrupado los valores, los ha tendido al máximo y los ha dejado en las manos del médico; ha creado la situación psicoanalítica, donde, por un corto circuito genial, la alienación llega a ser desalienación, porque, dentro del médico, ella llega a ser sujeto.

El médico, en tanto que figura alienante, sigue siendo la clave del psicoanálisis. Posiblemente porque no ha suprimido esta última estructura, y en cambio le ha agregado las otras, es por lo que no puede ni podrá oír las voces de la sinrazón, y descifrar por sí mismas las señales de la insensatez. El psicoanálisis podrá resolver algunas formas de locura; sigue siendo extraño al trabajo soberano ae la sinrazón. No puede ni liberar ni transcribir, y menos aún explicar lo que había de esencial en esa labor.

Desde el siglo XVIII, la vida de la sinrazón no se manifiesta ya sino en el fulgor de obras como las de Hólderlin, las de Nerval, de Nietzsche o de Artaud, indefinidamente irreductibles a esas alienaciones que se curan, y resisten por su propia fuerza a ese gigantesco aprisionamiento moral que se tiene el hábito de llamar, por antífrasis sin duda, la liberación de los alienados por Pinel y por Tuke.

V. EL CIRCULO ANTROPOLOGICO

NO PUEDE hablarse de concluir. La obra de Pinel y la de Tuke no son puntos de llegada. En ellas tan sólo se manifiesta —figura súbitamente nueva— una restructuración cuyo origen se ocultaba en un desequilibrio inherente a la experiencia clásica de la locura.

La libertad del loco, esa libertad que Pinel, como Tuke, pensaba haber dado al loco, pertenecía de tiempo atrás al dominio de su existencia. No era dada, ciertamente, ni ofrecida en ningún gesto positivo. Pero circulaba sordamente alrededor de las prácticas y los conceptos: verdad entrevista, exigencia indecisa, en los confines de lo que era dicho, pensado y hecho a propósito del loco, presencia terca que nunca se dejaba captar del todo.

Y, sin embargo, ¿no estaba sólidamente implicada en la noción misma de locura, si se hubiese deseado llevarla a su término? ¿No estaba ligada, por necesidad absoluta, a esta gran estructura que iba de los abusos de una pasión siempre cómplice de ella misma a la lógica exacta del delirio? En esta afirmación que, transformando la imagen del sueño en no-ser del error, *hacía* la locura, ¿cómo negar que haya algo de la libertad? La locura, en su fondo, no era posible más que en la medida en que, a su alrededor, había cierto margen, este espacio de juego que permitía al sujeto hablar, él mismo, el idioma de su propia locura, y constituirse en loco. Libertad fundamental del loco, a la que, con la ingenuidad de una tautología maravillosamente fecunda, Sauvages llamaba «el poco cuidado que ponemos en buscar la verdad y en cultivar nuestro juicio»[1045].

¿Y esta libertad que el internamiento, en el instante de suprimirla, señalaba con el dedo? Al liberar al individuo de las tareas infinitas y de las consecuencias de su responsabilidad, no lo coloca —ni mucho menos— en un medio neutralizado, donde todo estuviera nivelado en la monotonía de un mismo determinismo. Cierto que a menudo se interna a alguien para hacerle escapar del juicio: pero se le interna en un mundo en que se trata de mal y de castigo, de libertinaje y de inmoralidad, de penitencia y de corrección. Todo un mundo donde, bajo esas sombras, ronda la libertad.

Los propios médicos han experimentado esta libertad cuando, comunicándose por vez primera con el insensato en el mundo mixto de las imágenes corporales y de los mitos orgánicos, han descubierto, participando en tantos mecanismos, la sorda presencia de la falta: pasión, desorden, ocio, vida complaciente de las ciudades, lecturas ávidas, complicidad de la imaginación, sensibilidad a la vez demasiado curiosa de excitación y demasiado inquieta de sí misma: otros tantos juegos peligrosos de la libertad, en que la razón se arriesga, como por sí misma, en la locura.

Libertad a la vez obstinada y precaria. Permanece siempre dentro del horizonte de la locura, pero desaparece en cuanto se intenta delimitarla. Sólo está presente y es posible en la forma de una abolición inminente. Entrevista en las regiones extremas en que la locura podría hablar de sí misma, no vuelve a aparecer, en cuanto la mirada se fija sobre ella, sino comprometida, forzada y reducida. La libertad del loco sólo está en este instante y en esta distancia imperceptible que le dan la libertad de abandonar su libertad y de encadenarse a su locura; sólo está en aquel punto virtual de la elección donde decidimos «ponernos en la incapacidad de aprovechar nuestra libertad y corregir nuestros errores»[1046]. En seguida, ya no es más que un mecanismo del cuerpo, encadenamiento de fantasmas, necesidades del delirio. Y San Vicente de Paúl que suponía oscuramente esta libertad en el gesto mismo del internamiento, no por ello dejaba de establecer bien la diferencia entre los libertinos responsables, «hijos de dolor… oprobio y ruina de su casa», y los locos «grandemente dignos de compasión… al no ser amos de sus voluntades y al carecer de juicio y de libertad[1047]» La libertad a partir de la cual es posible la locura clásica se ahoga en esta locura misma y cae en lo que más cruelmente manifiesta su contradicción.

Tal tiene que ser la paradoja de esta libertad constitutiva: aquello por lo que el loco se vuelve loco, y también aquello por lo que, no habiéndose declarado aún la locura, aquél puede comunicarse con la no-locura. Desde el origen, se escapa de sí mismo y de su verdad de loco, reuniéndose en una región que no es ni verdad ni inocencia, con el riesgo de la falta, del crimen o de la comedia. Esta libertad que, en el momento originario, muy oscuro y muy difícilmente asignable de la partida y de la separación, le ha hecho renunciar a *la* verdad, le impide ser nunca prisionero de *su* verdad.

Sólo está loco en la medida en que su locura no se agota en su verdad de loco. Por ello, en la experiencia clásica, la locura puede ser al mismo tiempo *un poco* criminal, *un poco* fingida, *un poco* inmoral, y también *un poco* razonable. No hay allí una confusión en el pensamiento ni un grado menos de elaboración; no es más que el efecto lógico de una estructura muy coherente: la locura sólo es posible a partir de un momento muy lejano, pero muy necesario, en que se arranca de sí misma en el espacio libre de su no-verdad, constituyéndose así como verdad.

Es precisamente en este punto donde la operación de Pinel y de Tuke se inserta en la experiencia clásica. Esta libertad, horizonte constante de los conceptos y de las prácticas, exigencia que se ocultaba-a sí misma y se abolía como por su propio movimiento, esta libertad ambigua que se hallaba en el corazón mismo de la existencia del loco, ahora es reclamada en los hechos, como cuadro de su vida real y como elemento necesario para la aparición de su verdad de loco. Se intenta captarla en una estructura objetiva. Pero en el momento en que se cree asirla, afirmarla y hacerla valer, no se recoge más que la ironía de las contradicciones:

— se deja jugar a la libertad del loco, pero en un espacio más cerrado, más rígido, menos libre que aquél, siempre un poco indeciso, del internamiento.

— se le libera de su parentesco con el crimen y el mal, pero para encerrarle en los mecanismos rigurosos de un determinismo. Sólo es completamente inocente en lo absoluto de una no-libertad.

— se quitan las cadenas que impedían el uso de su libre voluntad, mas para despojarlo de esta voluntad misma, transferida y alienada en la voluntad del médico.

El loco está a la vez completamente libre y completamente excluido de la libertad. Antaño era libre durante el momento en que empezaba a perder su libertad; ahora es libre en el amplio espacio en que ya la ha perdido.

En este fin del siglo XVIII no se trata de una *liberación* de los locos sino de una *objetivación del concepto de su libertad*, objetivación que tiene una consecuencia triple.

Para empezar, va a tratarse ahora de la libertad, a propósito de la locura. Ya no de una libertad percibida en el horizonte de lo posible, sino de una libertad a la que se tratará de perseguir en las cosas y a través de los mecanismos. En la reflexión sobre la locura y hasta en el análisis médico que de ella se hace, no se tratará del error y del no-ser, sino de la libertad en sus determinaciones reales: el deseo y el desear, el determinismo y la responsabilidad, lo automático y lo espontáneo. De Esquirol a Janet, como de Reil a Freud o de Tuke a Jackson, la locura del siglo XIX relatará incansablemente las peripecias de la libertad. La noche del loco moderno ya no es la noche onírica en que sube y llamea la falsa verdad de las imágenes; es la que lleva consigo imposibles deseos y el salvajismo de un desear, el menos libre de la naturaleza.

Objetiva, esta libertad se encuentra, ál nivel de los hechos y de las observaciones, repartida exactamente en un determinismo que la niega rotundamente y en una culpabilidad precisa que la exalta. La ambigüedad del pensamiento clásico sobre las relaciones de la falta y de la locura va a disociarse ahora; y el pensamiento psiquiátrico del siglo XIX al mismo tiempo buscará la totalidad del determinismo y tratará de definir el punto de inserción de una culpabilidad; las discusiones sobre las locuras criminales, los prestigios de la parálisis general, el gran tema de las degeneraciones, la crítica de los fenómenos histéricos, todo lo que anima la investigación médica de Esquirol a Freud, se remite a ese doble esfuerzo. El loco del siglo XIX será determinado y culpable; su no-libertad estará más penetrada de falta que la libertad por la cual el loco clásico se escapaba de sí mismo.

Liberado, el loco está ahora al nivel de sí mismo; es decir, ya no puede escapar de su propia verdad; es arrojado a ella, y ella lo confisca por completo. La libertad clásica situaba al loco en relación con su locura, relación ambigua, inestable, continuamente deshecha, pero que impedía al loco no ser más que una misma cosa que su locura. La libertad que Pinel y Tuke han impuesto al loco lo encierra en una cierta verdad de la locura de la que sólo puede escapar pasivamente, si se le libera de

su locura. La locura, en adelante, ya no indica cierta relación del hombre con *la* verdad, relación que, al menos silenciosamente, implica siempre la libertad; la locura sólo indica una relación del hombre con *su* verdad. En la locura, el hombre cae en su verdad, lo que es una manera de serla por entero, pero también de perderla. La locura no hablará ya del no-ser, sino del ser del hombre, en el contenido de lo que es, y en el olvido de ese contenido. Y en tanto que antes era Ajeno por relación al Ser, hombre de la nada, de ilusión, *Fatuus* (vacío de no-ser y manifestación paradójica de ese vacío), le tenemos ahora retenido en su propia verdad y por eso mismo alejado de ella. Ajeno por relación a él mismo, *Alienado*.

La locura habla ahora un idioma antropológico, que tiende a la vez —por un equívoco del cual saca, para el mundo moderno, sus poderes de inquietud— a la verdad del hombre y a la pérdida de esta verdad, y en consecuencia *a la verdad de esta verdad*.

Lenguaje duro: rico en promesas, e irónico en su reducción. Lenguaje de la locura, encontrado por vez primera desde el Renacimiento.

Escuchemos sus primeras palabras.

La locura clásica pertenecía a las regiones del silencio. Desde hacía tiempo había callado aquel lenguaje de sí misma sobre sí misma que cantaba sus elogios. Muchos son, sin duda, los textos de los siglos XVII y XVIII que tratan de la locura: pero se la cita como ejemplo, a guisa de especie médica, o porque ilustra la verdad sorda del error; se la toma oblicuamente, en su dimensión negativa, porque es una prueba *a contrario* de lo que, en su naturaleza positiva, es la razón. Su sentido sólo puede revelarse al médico y al filósofo, es decir a quienes pueden conocer su naturaleza profunda, dominarla en su no-ser y sobrepasarla hacia la verdad. En sí misma, es cosa muda: no hay en la época clásica literatura de la locura, en el sentido de que no hay para la locura un lenguaje autónomo, una posibilidad para que pudiese hablar de sí misma en un lenguaje que fuera cierto. Se reconocía el lenguaje secreto del delirio; podían hacerse acerca de la locura discursos ciertos. Pero no tenía el poder de operar por sí misma, por un derecho originario y por su virtud propia, la síntesis de su lenguaje y de la verdad. Su verdad sólo podía estar envuelta en un discurso que permanecía exterior a ella. Pero, bueno, «son locos…». Descartes, en el movimiento por el cual va a la verdad, hace imposible el lirismo de la sinrazón.

Ahora bien, lo que ya indicaba *El sobrino de Ramean*, y detrás de él toda una moda literaria, es la reaparición de la locura en el dominio del lenguaje, de un lenguaje en que le estaba permitido hablar en primera persona y enunciar, entre muchos propósitos vanos y en la gramática insensata de sus paradojas, algo que tuviese una relación esencial con la verdad. Esa relación empieza ahora a desenvolverse y a darse en todo su desarrollo discursivo. Para el pensamiento y la poesía de principios del siglo XIX, lo que la locura dice de sí misma es también lo que dice el sueño en el desorden de sus imágenes: una verdad del hombre, muy arcaica y

muy próxima, muy silenciosa y muy amenazante: una verdad debajo de toda verdad, la más cercana del nacimiento de la subjetividad, y la más extendida al ras de las cosas; una verdad que es el profundo retiro de la individualidad del hombre y la forma incoativa del cosmos: «Lo que sueña es el Espíritu en el instante en que desciende a la Materia, y es la Materia en el instante en que se eleva hasta el Espíritu… El sueño es la revelación de la esencia misma del hombre, el proceso más particular y más íntimo de la vida.»[1048] Así, en el discurso común al delirio y al sueño, se encuentran unidas la posibilidad de un lirismo del deseo y la posibilidad de una poesía del mundo; puesto que locura y sueño son a la vez el momento de la extrema subjetividad y el de la objetividad irónica, no hay contradicción: la poesía del corazón, en la soledad final, exasperada, de su lirismo, resulta ser, por un giro inmediato, el canto originario de las cosas; y el mundo, durante largo tiempo silencioso frente al tumulto del corazón, encuentra allí su voz: «Interrogo las estrellas, y ellas callan; interrogo el día y la noche, pero no responden. Del fondo de mí mismo, cuando yo me interrogo, vienen… sueños no explicados.»[1049]

Lo que hay de propio del lenguaje de la locura en la poesía romántica, es que ésta es el lenguaje del fin último y del recomienzo absoluto: fin del hombre que se hunde en la noche, y descubrimiento, al cabo de esta noche, de una luz que es la de las cosas en su comienzo primerísimo; «es un vago subterráneo que se aclara poco a poco y en que se separan de la sombra y de la noche las pálidas figuras, gravemente inmóviles, que habitan los limbos. Luego se forma el cuadro, ilumina una claridad nueva…»[1050] La locura habla el idioma del gran retorno: no el retorno épico de las largas odiseas, en el recorrido indefinido de los mil caminos de lo real, sino el retorno lírico por una fulguración instantánea que, madurando de golpe la tormenta de la realización, la ilumina y la aplaca en el origen encontrado. «La decimotercera llega, y aún es la primera». Tal es el poder de la locura: enunciar ese secreto insensato del hombre; que el punto último de su caída es su primera mañana, que su tarde se acaba sobre su luz más joven, que en él el fin es un recomienzo.

Por encima del largo silencio clásico, la locura recobra, pues, su idioma. Mas es un idioma con significados muy distintos; ha olvidado los viejos discursos trágicos del Renacimiento en que se hablaba del desgarramiento del mundo, del fin de los tiempos, del hombre devorado por la animalidad. Ese idioma de la locura renace, pero como explosión lírica: descubrimiento de que en el hombre el interior es también el exterior, que el extremo de la subjetividad se identifica con la fascinación inmediata del objeto, que todo fin está prometido a la obstinación del retorno. Idioma en el cual no se transparentan ya las figuras invisibles del mundo, sino las verdades secretas del hombre.

Lo que el lirismo dice, lo enseña la obstinación del pensamiento discursivo; y lo que se sabe del loco (independientemente de todas las adquisiciones posibles en el contenido objetivo de los conocimientos científicos) toma un significado nuevo. La mirada dirigida al loco —que es la experiencia concreta a partir de la cual se

elaborará la experiencia médica o filosófica— ya no puede ser la misma. En la época de las visitas a Bicétre o a Bédlam, al observar al loco se medía desde el exterior toda la distancia que separa la verdad del hombre de su animalidad. Ahora se le contempla, a la vez, con más neutralidad y con más pasión. Más neutralidad porque en él se van a descubrir las verdades profundas del hombre, esas formas en sueño donde nace lo que es. Y también más pasión, porque no se le podrá reconocer sin reconocerse a sí mismo, sin oír subir dentro de sí las mismas voces y las mismas fuerzas, las mismas luces extrañas. Esa mirada, que puede prometerse el espectáculo de una verdad finalmente desnuda del hombre (ya hablaba de él Cabanis a propósito de un asilo ideal), ya no puede dejar de contemplar un impudor que es el suyo propio. No ve sin verse. Y el loco, por ello, duplica su poder de atracción y de fascinación; lleva más verdades que las suyas propias. «Yo creo —dice Cipriano, el héroe de Hóffmann—, yo creo que precisamente por los fenómenos anormales, la Naturaleza nos permite echar una mirada a sus abismos más pavorosos, y de hecho en el centro mismo de este horror que súbitamente se ha apoderado de mí en este extraño trato con los locos, en mi espíritu surgieron muchas veces intuiciones e imágenes que le dieron una vida, un vigor y un impulso singulares.» [1051] En un solo y mismo movimiento, el loco se entrega como objeto de conocimiento, abierto en sus determinaciones más exteriores, y como tema de reconocimiento, invistiendo, a su vez, a quien lo aprehende, con todas las familiaridades insidiosas de su verdad común.

Pero este reconocimiento, la reflexión, a diferencia de la experiencia lírica, no desea recibirlo. Se protege afirmando, con una insistencia que aumenta con el tiempo, que el loco no es más que un objeto, un objeto médico. Refractado así en la superficie de la objetividad, el contenido inmediato de este reconocimiento se dispersa en una multitud de antinomias. Pero no nos equivoquemos; bajo su seriedad especulativa, se trata de la relación del hombre con el loco, y de este extraño rostro —extranjero durante tanto tiempo— que toma ahora virtudes de espejo.

1.º El loco revela la verdad elemental del hombre: ésta lo reduce a sus deseos primitivos, a sus mecanismos simples, a las determinaciones más urgentes de su cuerpo. La locura es una especie de infancia cronológica y social, psicológica y orgánica, del hombre. «¡Cuántas analogías entre el arte de dirigir a los alienados y el de educar a los jóvenes!», comentaba Pinel[1052].

—Pero el loco descubre la verdad terminal del hombre: muestra hasta dónde han podido empujarlo las pasiones, la vida de sociedad, todo aquello que lo aparta de una naturaleza primitiva que no conoce la locura. Ésta se halla ligada siempre a una civilización y a su malestar. «Según el testimonio de los viajeros, los salvajes no están sujetos a desórdenes de las funciones intelectuales.»[1053] La locura empieza con la vejez del mundo, y cada rostro que la locura adopta en el curso del tiempo habla de la forma y la verdad de esta corrupción.

2.º La locura practica en el hombre una especie de corte intemporal; no secciona el tiempo, sino el espacio; no remonta ni desciende el curso de la libertad humana; muestra su interrupción, el hundimiento en el determinismo del cuerpo. En ella triunfa lo orgánico, la única verdad del hombre que puede ser objetivada y percibida científicamente. La locura «es el trastorno de las funciones cerebrales… Las partes cerebrales son el asiento de la locura, como los pulmones son el asiento de la disnea y el estómago el asiento de la dispepsia»[1054]. —Pero la locura se distingue de las enfermedades del cuerpo en que manifiesta una verdad que no aparece en éstas: hace surgir un mundo interior de malos instintos, de perversión, de sufrimientos y de violencia que hasta entonces había dormido. Hace aparecer una profundidad que da todo su sentido a la libertad del hombre; esta profundidad sacada a la luz por la locura es la maldad en estado salvaje. «El mal existe de por sí en el corazón, que, como inmediato, es natural y egoísta. Es el genio malo del hombre el que domina en la locura.»[1055] Y Heinroth decía, en el mismo sentido, que la locura es *das Bóse überhaupt* [el mal absoluto].

3.º La inocencia del loco está garantizada por la intensidad y la fuerza de ese contenido psicológico. Encadenado por la fuerza de sus pasiones, arrastrado por la vivacidad de los deseos y de las imágenes, el loco se vuelve irresponsable; y su irresponsabilidad es asunto de apreciación médica, en la medida misma en que resulta de un determinismo objetivo. La locura de un acto se mide por el número de razones que lo han determinado.

—Pero la locura de un acto se juzga precisamente por el hecho de que ninguna razón lo agota nunca. La verdad de la locura está en un automatismo sin encadenamiento; y cuanto más vacío de razón sea un acto, más oportunidades habrá tenido de nacer en el determinismo de la locura única, siendo en el hombre la verdad de la locura la verdad de lo que es sin razón, de lo que no se produce, como decía Pinel, más que «por una determinación no reflexionada, sin interés y sin motivo».

4.º Puesto que en la locura descubre el hombre su verdad, es a partir de su verdad y del fondo mismo de su locura como es posible una curación. Hay en la sinrazón de la locura la razón del retorno y si en la objetividad desventurada en que se pierde el loco aún queda un secreto, ese secreto es el que hace posible la curación. Así como la enfermedad no es la pérdida completa de la salud, así la locura no es la «pérdida abstracta de la razón», sino «contradicción en la razón que aún existe», y en consecuencia «el tratamiento humano, es decir tan benévolo como razonable de la locura… supone razonable al enfermo y encuentra allí un punto sólido para tomarlo por ese lado»[1056].

—Pero la verdad humana que la locura descubre es la contradicción inmediata de lo que es la verdad moral y social del hombre. El momento inicial de todo tratamiento será, pues, la represión de esta verdad inadmisible, la abolición del mal que reina allí, el olvido de esas violencias y de esos deseos. La curación del loco está en la razón del otro, al no ser su propia razón más que la verdad de la locura: «Que vuestra razón sea

su regla de conducta. Una sola cuerda vibra aún en ellos, la del dolor; tened valor bastante para tocarla»[1057]. El hombre no dirá, pues, lo verdadero de su verdad más que en la curación que lo llevará de su verdad alienada a la verdad del hombre: «Por medios dulces y conciliadores, el alienado más violento y más temible se ha vuelto el hombre más dócil y más digno de interés, por una sensibilidad conmovedora»[1058].

Incansablemente retomadas, esas antinomias acompañarán durante todo el siglo XIX a la reflexión sobre la locura. En la inmediata totalidad de la experiencia poética, y en el reconocimiento lírico de la locura, ya estaban allí, en la forma integrada de una dualidad reconciliada consigo misma, puesto que dada; estaban designadas, pero en el breve apogeo de un idioma aún no compartido, como el nudo del mundo y del deseo, del sentido y del sin sentido, de la noche de la realización y de la aurora primitiva. Para la reflexión, por el contrario, esas antinomias sólo se darán en el extremo de la disociación; tomarán entonces medidas y distancias; serán experimentadas en la lentitud del lenguaje de los contradictorios. Lo que era el equívoco de una *experiencia fundamental* y *constitutiva* de la locura se perderá pronto en la red de los *conflictos teóricos* sobre la *interpretación* que deba darse a los fenómenos de locura.

Conflicto entre una concepción histórica, sociológica, relativista de la locura (Esquirol, Michea) y un análisis de tipo estructural que enfoca la enfermedad mental como una involución, una degeneración y un deslizamiento progresivo hacia el punto cero de la naturaleza humana (Morel); conflicto entre una teoría espiritualista, que define la locura como una alteración del vínculo del espíritu consigo mismo (Langermann, Heinroth) y un esfuerzo materialista por situar a la locura en un espacio orgánico diferenciado (Spurzheim, Broussais); conflicto entre la exigencia de un juicio médico que mide la irresponsabilidad del loco por el grado de determinación de los mecanismos que han actuado en él, y la apreciación inmediata del carácter insensato de su conducta (polémica entre Elias Régnault y Marc); conflicto entre una concepción humanitaria de la terapéutica, a la manera de Esquirol, y el empleo de los famosos «tratamientos morales» que hacen del internamiento el principal medio de la sumisión y de la represión (Guislain y Leuret).

Dejemos para un estudio ulterior la exploración detallada de esas antinomias; sólo podría hacerse en el inventario minucioso de lo que en el siglo XIX fue la experiencia de la locura en su totalidad, es decir en el conjunto de sus formas científicamente explicitadas y de sus aspectos silenciosos. Indudablemente, tal análisis mostraría sin dificultad que ese sistema de contradicciones se refiere a una coherencia oculta; que esta coherencia es la de un pensamiento antropológico que corre y se mantiene bajo la diversidad de las formulaciones científicas, que es ella el fondo constitutivo, pero históricamente móvil, que ha hecho posible el desarrollo de los conceptos desde Esquirol y Broussais hasta Janet, Bleuler y Freud; y que esta estructura antropológica de tres términos —el hombre, su locura y su verdad— ha sustituido a la estructura

binaria de la sinrazón clásica (verdad y error, mundo y fantasma, ser y no-ser, día y noche).

Por el momento, sólo se trata de mantener esta estructura en el horizonte aún mal diferenciado en que se asoma, de asirla en algunos ejemplos de enfermedades que revelan lo que ha podido ser la experiencia de la locura en ese principio del siglo XIX. Fácil es comprender el extraordinario prestigio de la parálisis general, el valor de modelo que ha tenido a lo largo de todo el siglo XIX y la extensión general que se ha querido darle para la comprensión de los síntomas psicopatológicos; la culpabilidad bajo la forma de la falta sexual quedaba así muy precisamente designada, y los rastros que dejaba impedían que se pudiera librar nunca del acto de acusación; éste se hallaba inscrito en el propio organismo. Por otra parte, los sordos poderes de atracción de esta misma falta, todas las ramificaciones familiares que extendía en el alma de quienes la diagnosticaban, hacían que este reconocimiento mismo tuviera la turbia ambigüedad del reconocimiento; en el trasfondo de los corazones, desde antes de toda contaminación, la falta era compartida entre el enfermo y su familia, entre el enfermo y quienes lo rodeaban, entre los enfermos y sus médicos; la gran complicidad de los sexos hacía extrañamente cercano ese mal, prestándole todo el antiguo lirismo de la culpabilidad y del temor. Pero al mismo tiempo, esta comunicación subterránea entre el loco y quien lo conoce, lo juzga y lo condena, perdía sus valores realmente amenazantes en la medida en que el mal era rigurosamente objetivado, diseñado en el espacio de un cuerpo e investido en un proceso puramente orgánico. Por ello mismo, la medicina interrumpía bruscamente este reconocimiento lírico y, a la vez, ocultaba, en la objetividad de una verificación, la acusación moral que hacía. Y ver este mal, esta falta, esta complicidad de los hombres, tan vieja como el mundo, tan claramente situados en el espacio exterior, reducidos al silencio de las cosas y castigados solamente en los otros, daba al conocimiento la satisfacción inagotable de ser exculpado en el veredicto pronunciado, y protegido de su propia acusación por el apoyo de una serena observación a distancia. En el siglo XIX la parálisis general es la «buena locura» en el sentido en que se habla de «buena forma». La gran estructura que gobierna toda percepción de la locura se encuentra representada exactamente en el análisis de los síntomas psiquiátricos de la sífilis nerviosa[1059]. La falta, su condenación y su reconocimiento, manifiestos tanto como ocultos en una objetividad, orgánica; tal era la expresión más afortunada de lo que el siglo XIX entendía y quería entender por locura. Todo lo que hubo de «filisteo» en su actitud hacia la enfermedad mental se encuentra allí exactamente representado, y hasta Freud —o casi— es en nombre de la «parálisis general» como ese propósito filisteo de la medicina se defenderá contra cualquier otra forma de acceso a la verdad de la locura.

El descubrimiento científico de la parálisis general no fue preparado por esta antropología que se había constituido unos veinte años antes, pero la significación

muy intensa que adquiere, la fascinación que ejerce durante más de medio siglo tienen allí su origen preciso.

Pero la parálisis general tiene otro aspecto importante: la falta, con todo lo que en ella puede haber de interior y de oculto, encuentra inmediatamente su castigo y su lado objetivo en el organismo. Ese tema es muy importante para la psiquiatría del siglo XIX: la locura encierra al hombre en la objetividad. Durante el periodo clásico, la trascendencia del delirio aseguraba a la locura, por manifiesta que fuese, una especie de interioridad que no afloraba nunca al exterior, que la mantenía en una relación irreductible consigo misma. Ahora toda locura y el todo de la locura deberán tener su equivalente externo; o, mejor dicho, la esencia misma de la locura consistirá en objetivar al hombre, en arrojarlo al exterior de sí mismo, en exponerlo finalmente al nivel de una naturaleza pura y sencilla, al nivel de las cosas. Que la locura fuera eso, que pudiese ser toda objetividad sin vínculo con una actividad delirante central y oculta, era algo tan opuesto al espíritu del siglo XVIII, que la existencia de las «locuras sin delirio» o de las «locuras morales» constituyó una especie de escándalo conceptual.

Pinel había podido observar en la Salpétriére a varios alienados que «no ofrecían en ninguna época ninguna lesión del entendimiento y que estaban dominados por una especie de instinto de furor, como si sólo hubiesen estado menoscabadas las facultades afectivas»**[1060]**. Entre las «locuras parciales», Esquirol da un lugar especial a las que «no tienen por carácter la alteración de la inteligencia», y en las cuales casi no se puede observar más que el «desorden en las acciones»**[1061]**. Según Oubuisson, los sujetos afectados por esta especie de locura «juzgan, razonan y se conducen bien, pero son arrebatados por la menor cosa, a menudo sin causa ocasional y sólo por una tendencia irresistible, y por una especie de perversión de las afecciones morales, a arrebatos maniáticos, a actos inspirados por la violencia, a explosiones de furor»**[1062]**. Es a esta noción a la que los autores ingleses, después de Prichard, en 1835, darán el nombre de *moral insanity***[1063]**. El nombre mismo con el cual ese concepto sería ampliamente conocido es testimonio de la extraña ambigüedad de su estructura: por una parte, se trata de una locura que no tiene ninguno de sus signos en la esfera de la razón; en ese sentido, se encuentra totalmente oculta: locura que hace casi invisible la ausencia de toda sinrazón, locura transparente e incolora que existe y circula subrepticiamente en el alma del loco, interioridad en la interioridad: «no parecen alienados a los observadores superficiales… son por ello tanto más nocivos, tanto más peligrosos»; pero, por otra parte, esta locura tan secreta sólo existe porque hace explosión en la objetividad: violencia, desencadenamiento de gestos, a veces actos asesinos. No consiste, en el fondo, más que en la virtualidad imperceptible de una caída hacia la más visible y peor de las objetividades, hacia el encadenamiento mecánico de gestos irresponsables; es la posibilidad siempre interior de ser enteramente rechazado al exterior de sí mismo, y de sólo existir, al menos durante un tiempo, en una total ausencia de interioridad.

Como la parálisis general, la *moral insanity* tiene un valor ejemplar. Su longevidad en el curso del siglo XIX, la repetición obstinada de las mismas discusiones alrededor de esos temas mayores, se explican porque era vecina de las estructuras esenciales de la locura. Más que ninguna otra enfermedad mental, manifestaba esta curiosa ambigüedad que hace de la locura un elemento de la interioridad bajo la forma de la exterioridad. En ese sentido, es como un modelo para toda psicología posible: muestra al nivel perceptible de los cuerpos, de las conductas, de los mecanismos y del objeto, el momento inaccesible de la subjetividad, y así como ese momento subjetivo no puede tener existencia concreta para el conocimiento más que en la objetividad, ésta a su vez sólo es aceptable y tiene sentido por lo que expresa del sujeto. Lo súbito, propiamente insensato, del paso de lo subjetivo a lo objetivo en la locura moral, realiza, mucho más allá de las promesas, todo lo que pudiera desear una psicología. Forma como una psicologización espontánea del hombre. Pero por ello mismo, revela una de esas verdades oscuras que han dominado toda la reflexión del siglo XIX sobre el hombre: es que el momento esencial de la objetivación, en el hombre, sólo forma una cosa y sólo una con el paso a la locura. La locura es la forma más pura, la forma principal y primera del movimiento por el que la verdad del hombre pasa al lado del objeto y se vuelve accesible a una percepción científica. El hombre sólo se vuelve *naturaleza* para sí mismo en la medida en que es capaz de *locura*. Ésta, como paso espontáneo a la objetividad, es momento constitutivo en el devenir-objeto del hombre. Nos encontramos aquí en el extremo opuesto de la experiencia clásica. La locura, que sólo era el contacto instantáneo del no-ser del error y de la nada de la imagen, conservaba siempre una dimensión por la cual escapaba de la toma objetiva; y cuando, al perseguirla en su esencia más remota, se trataba de cernirla en su estructura última, no se descubría, para formularla, más que el lenguaje mismo de la razón, desplegado en la lógica impecable del delirio: y eso mismo, que la hacía accesible, la esquivaba como locura. Ahora es al revés: a través de la locura, el hombre, hasta en su juicio, podrá devenir verdad concreta y objetiva a sus propios ojos. Del *hombre* al *hombre verdadero*, el camino pasa por el *hombre loco*. Camino cuya geografía exacta nunca será precisada por sí misma por el pensamiento del siglo XIX, pero que será recorrido sin cesar de Cabanis a Ribot y a Janet. La paradoja de la psicología «positiva» en él siglo XIX es que no fuera posible más que a partir del momento de la negatividad: psicología de la personalidad por un análisis del desdoblamiento; psicología de la memoria por las amnesias, del lenguaje por las afasias, de la inteligencia por la debilidad mental. La verdad del hombre sólo se dice en el momento de su desaparición; sólo se manifiesta devenida otra que ya no es ella misma.

Un tercer concepto, surgido también al principio mismo del siglo XIX, encuentra allí el origen de su importancia. La idea de una locura localizada en un punto y que sólo desarrolla su delirio con respecto a un solo tema ya estaba presente en el análisis clásico de la melancolía[1064]: había allí para el médico una particularidad del delirio,

no una contradicción. La idea de *monomanía*, en cambio, está totalmente construida alrededor del escándalo que representa un individuo que está loco respecto a un punto, pero que sigue siendo razonable respecto a todos los demás. Escándalo que multiplican el crimen de los monomaníacos y el problema de la responsabilidad que se les debe imputar. Un hombre en todo lo demás normal comete súbitamente un crimen de un salvajismo desmesurado; de su acto no pueden encontrarse causa ni razón; no hay ventaja, interés ni pasión que lo expliquen: una vez cometido, el criminal vuelve a ser el de antes[1065]. ¿Puede decirse que se trata de un loco? La completa ausencia de determinaciones visibles, el vacío total de *razones*, ¿nos permiten concluir la *sinrazón* de quien cometió el acto? La irresponsabilidad se identifica con la imposibilidad de utilizar la voluntad, o sea con un determinismo. Ahora bien, ese acto, no determinado por nada, no puede ser considerado como irresponsable. Pero, a la inversa, ¿es normal que un hecho sea consumado sin razón, fuera de todo lo que podría motivarlo, hacerlo útil para un interés, indispensable para una pasión? Un acto no enraizado en una determinación es insensato.

Esas interrogaciones, planteadas en los grandes procesos penales de principios del siglo XIX, y que han tenido tan profunda repercusión en la conciencia jurídica y médica[1066], quizá llegan al fondo de la experiencia de la locura tal como está constituyéndose. La jurisprudencia anterior no conocía más que las crisis y los intervalos, es decir sucesiones cronológicas, fases de la responsabilidad en el interior de una enfermedad dada. El problema se complica aquí: ¿puede existir una enfermedad crónica que sólo se manifieste en un acto?, o bien ¿puede admitirse que un individuo se convierta súbitamente en *otro*, y por un instante se enajene de sí mismo? Esquirol ha intentado definir lo que sería esta enfermedad invisible que haría absolver el crimen monstruoso; ha reunido sus síntomas: el sujeto actúa sin cómplice ni motivo; su crimen no siempre concierne a personas conocidas; y una vez consumado, «todo ha terminado para él, su meta fue alcanzada; después del asesinato, queda en calma, y no piensa ya en ocultarse»[1067]. Tal sería la «monomanía homicida». Pero esos síntomas sólo son señales de la locura en la medida en que señalan únicamente el aislamiento del acto, su solitaria improbabilidad; habría una locura que fuera razón de todo salvo de esta cosa que debe explicarse por ella[1068]. Pero si no se admite esta enfermedad, esta brusca otredad, si el sujeto debe ser considerado como responsable, es que hay continuidad entre él y su gesto, todo un mundo de razones oscuras que lo fundan, lo explican y finalmente lo absuelven.

En suma, o bien se quiere que el sujeto sea culpable: es necesario que sea él mismo en su acto y fuera de él, de tal modo que de él a su crimen circulan las determinaciones; pero se supone por ello mismo que no era libre y que, por tanto, era otro que él mismo. O bien se quiere que sea inocente: es necesario que el crimen sea un elemento ajeno e irreductible al sujeto; se supone, pues, una alienación originaria que constituye una determinación suficiente, por tanto una continuidad, por tanto una identidad del sujeto consigo mismo[1069].

Así el loco aparece ahora en una dialéctica, siempre recomendada, del *Mismo* y del *Otro*. Mientras que antaño, en la experiencia clásica, se designaba inmediatamente y sin mayor discurso, por su sola presencia, en la separación visible —luminosa y nocturna— del ser y del no-ser, en adelante le vemos portador de un idioma y envuelto en un idioma nunca agotado, siempre retomado, y remitido a sí mismo por el juego de sus opuestos, un idioma en que el hombre aparecía en la locura como ajeno a sí mismo; pero en esta otredad, revela la verdad que es él mismo, y esto indefinidamente, en el movimiento locuaz de la *alienación*. El loco ya no es el *insensato* en el espacio separado de la sinrazón clásica; es el *alienado* en la forma moderna de la enfermedad. En esta locura, el hombre ya no es considerado en una especie de retiro absoluto por relación a la verdad; es allí su verdad y lo contrario de su verdad; es él mismo y otra cosa que él mismo; está allí atrapado en la objetividad de lo verdadero, pero es verdadera subjetividad; está hundido en aquello que lo pierde, pero sólo entrega lo que quiere dar; es inocente porque no es lo que es; es culpable de ser lo que no es.

La gran separación crítica de la sinrazón es remplazada ahora por la proximidad, siempre perdida y siempre recuperada, del hombre y de su verdad.

Parálisis general, locura moral y monomanía no han cubierto, ciertamente, todo el campo de la experiencia psiquiátrica en la primera mitad del siglo XIX. Sin embargo, lo han abierto considerablemente[1070].

Su extensión no sólo significa una reorganización del espacio nosográfico; sino, por debajo de los conceptos médicos, la presencia y el trabajo de una nueva estructura de experiencia. La forma institucional que Pinel y Tuke han esbozado, esta constitución alrededor del loco, de un volumen asilar en que debe reconocer su culpabilidad y librarse de ella, dejar aparecer la verdad de su enfermedad y suprimirla, reanudar su relación con su libertad alienándola en la voluntad del médico, todo esto se vuelve ahora un *a priori* de la percepción médica. A lo largo del siglo XIX el loco sólo será conocido y reconocido sobre el fondo de una antropología implícita que habla de la misma culpabilidad, de la misma verdad, de la misma alienación.

Pero era necesario que el loco situado ahora en la problemática de la verdad del hombre arrastrara consigo al hombre verdadero y lo ligara a su nuevo destino. Si para el mundo moderno tiene la locura otro sentido que el de ser noche ante el día de la verdad, si en el más secreto idioma que habla es cuestión de la verdad del hombre, de una verdad que es anterior a él, que la funda pero que puede suprimirla, esa verdad sólo se abre al hombre en el desastre de la locura, y escapa de ella desde las primeras luces de la reconciliación. Sólo en la noche de la locura es posible la luz, luz que desaparece al borrarse la sombra que ella disipa. El hombre y el loco están ligados en el mundo moderno más sólidamente quizá de lo que pudiesen estarlo en las poderosas metamorfosis animales antaño iluminadas por los molinos incendiados del Bosco:

están atados por ese vínculo impalpable de una verdad recíproca e incompatible; se dicen uno al otro esta verdad de su esencia que desaparece al haber sido dicha por el uno al otro. Cada luz se extingue con el día que ha hecho nacer, y por ello se encuentra de vuelta a aquella noche que ella desgarraba, que, sin embargo, la había llamado y que ella, tan cruelmente, manifestaba. En nuestra época, el hombre no tiene verdad más que en el enigma del loco que él mismo es y no es; cada loco lleva y no lleva en sí esta verdad del hombre a quien pone al desnudo en la recaída de su humanidad.

El asilo edificado por los escrúpulos de Pinel no ha servido de nada y no ha protegido al mundo contemporáneo de la gran oleada de la locura. O, antes bien, ha servido y ha servido bien. Si ha liberado al loco de la inhumanidad de sus cadenas, ha encadenado al loco el hombre y su verdad. Desde ese día, el hombre tiene acceso a sí mismo como ser verdadero; pero este ser verdadero sólo le es dado en la forma de la alienación.

En nuestra ingenuidad, quizás imaginamos haber descrito un tipo psicológico, el loco, a través de 150 años de su historia. Nos vemos obligados a admitir que, al hacer la historia del loco, hemos hecho la historia —no, ciertamente, al nivel de una crónica de los descubrimientos, ni de una historia de las ideas, sino siguiendo el encadenamiento de las estructuras fundamentales de la experiencia—, la historia de lo que ha hecho posible la aparición misma de una psicología. Y por ello entendemos un hecho cultural propio del mundo occidental desde el siglo XIX: ese postulado general definido por el hombre moderno, pero que se lo devuelve bien: *el ser humano no se caracteriza por cierta relación con la verdad; sino que guarda, como si le perteneciera por derecho propio, a la vez manifiesta y oculta, una verdad*.

Dejemos que el idioma siga su inclinación: el *homo psychologicus* es un descendiente del *homo mente captus*.

Como sólo puede hablar el idioma de la alienación, la psicología sólo es posible, pues, en la crítica del hombre o en la crítica de sí misma.

Siempre, y por su naturaleza, se halla en el cruce de los caminos: profundizar la negatividad del hombre hasta el punto extremo en que se corresponden sin separación el amor y la muerte, el día y la noche, la repetición intemporal de las cosas y la premura de las estaciones que se encaminan… y terminar filosofando a martillazos. O bien ejercitarse en el juego de las repeticiones innecesarias, de los ajustes del sujeto y el objeto, del interior y del exterior, de lo vivido y del conocimiento.

Era necesario, por su origen mismo, que la psicología fuera antes bien esto, sin dejar de negarlo. Inexorablemente forma parte de la dialéctica del hombre moderno en lucha con su verdad, es decir, no agotará nunca lo que es al nivel de los conocimientos verdaderos.

En esos compromisos locuaces de la dialéctica, la sinrazón permanece muda, y el olvido viene de los grandes desgarramientos silenciosos del hombre.

Y sin embargo, otros «perdido su camino, desean haberlo perdido para siempre». Este fin de la sinrazón es, en otra parte, transfiguración.

Hay una región en que, si la sinrazón abandona el cuasi-silencio, ese murmullo de lo implícito en que la mantenía la evidencia clásica, es para recomponerse en un silencio jalonado de gritos, en el silencio de la prohibición, de la vigilia y del desquite.

El Goya que pintaba *El patio de los locos* sin duda sentiría, enfrente de ese bullicio de carne en el vacío, de esas desnudeces a lo largo de los muros desnudos, alguna cosa que se emparentaba con algo contemporáneo y patético: los oropeles simbólicos que portaban los reyes insensatos dejaban visibles los cuerpos suplicantes, los cuerpos que se ofrecían a las cadenas y los látigos, que contradecían el delirio de los rostros, menos por la miseria de ese despojo que por la verdad humana que surgía de toda esa carne intacta. El hombre del tricornio no está loco por haberse colocado ese desecho sobre su completa desnudez; pero de ese loco del sombrero surge, por la virtud sin lenguaje de su cuerpo musculoso, de su juventud salvaje, maravillosamente delineada, una presencia ya manumitida y libre desde el comienzo de los tiempos, por un derecho de nacimiento. *El patio de los locos* habla menos de las locuras y de esos rostros extraños que se encuentran en los *Caprichos*, que de la gran monotonía de esos cuerpos nuevos, renovados en su vigor, y cuyos gestos, si los provocan sus sueños, cantan sobre todo su sombría libertad: su lenguaje está próximo al mundo de Pinel.

El Goya de los *Disparates* y de la *Casa del sordo* se dirige a otra locura. No a la de los locos arrojados en prisión, sino a la del hombre arrojado en su noche. ¿No renueva Goya, por encima de la memoria, los viejos mundos de los encantamientos, de las cabalgatas fantásticas, de las brujas encaramadas sobre las ramas de los árboles muertos? El monstruo que sopla sus secretos en la oreja del *Monje, ¿no* es pariente del gnomo que fascinaba al *San Antonio* de Bosch? En un sentido redescubre Goya las grandes y olvidadas imágenes de la locura. Pero son otras para él, y su fascinación, que recubre toda su obra postrera, deriva de otra fuerza. En Bosch y en Brueghel, esas formas nadan del propio mundo; por las fisuras de una extraña poesía, ellas subían de las piedras y de las plantas, surgían del bostezo de un animal; toda la complicidad de la naturaleza no era excesiva para cerrar su ronda. Las formas de Goya nacen de nada: no tienen fondo, en el doble sentido en que no se destacan sino sobre la más monótona de las noches, y en que nada permite adivinar su origen, su término y su naturaleza. Los *Disparates* carecen de paisaje, de muros, de decoración, y en eso también son diferentes de los *Caprichos*; no hay una estrella en la noche de esos vampiros humanos que vemos en *La manera de volar*. ¿Qué árbol sostiene la rama sobre la cual cuchichean las brujas? ¿O vuela esa rama? ¿Hacia qué aquelarre y hacia qué claro? Nada de esto nos habla de un mundo, ni de éste ni del otro. Se trata, desde luego, de ese *Sueño de la razón* al cual Goya hacía la primera figura «del

idioma universal» desde 1797; se trata de una noche que es sin duda esa de la sinrazón clásica, esa triple noche donde se encerraba Orestes. Pero en esa noche el hombre se comunica con lo que tiene de más profundo y solitario. El desierto del *San Antonio* de Bosch estaba infinitamente poblado: y aunque hubiera surgido de su imaginación, el paisaje que atravesaba *Margot la loca* estaba surcado por todo un lenguaje humano. El *Monje* de Goya, con esa bestia cálida sobre la espalda, cuyas patas están sobre sus hombros, y ese hocico que jadea en sus oídos, está solo: ningún secreto se pronuncia. Solamente se presenta la más interior, y al mismo tiempo la más salvaje de las fuerzas: aquella que hace pedazos los cuerpos en el *Gran disparate*, aquella que se desencadena y revienta los ojos en la *Locura furiosa*. A partir de allí, los propios rostros se descomponen; ya no es la locura de los *Caprichos*, que formaba máscaras más verdaderas que la verdad de las figuras; es una locura que está debajo de la máscara, una locura que muerde los rostros, que roe los rasgos de la cara; no hay ya ni ojos ni bocas, sino miradas que vienen de la nada y que se fijan sobre nada (como en la *Asamblea de las brujas*); o gritos que surgen de hoyos negros (como en la *Peregrinación de San Isidro*). La locura ha llegado a ser en el hombre la posibilidad de abolir tanto el hombre como el mundo, e incluso esas imágenes que recusan al mundo y deforman al hombre. Es, muy por debajo del sueño, muy por debajo de la pesadilla de la bestialidad, el último recurso: el fin y el comienzo de todo. No que sea una promesa como en el lirismo alemán, sino porque es el equívoco del caos y del apocalipsis: el *Idiota*, que grita y se retuerce para escapar de la nada que lo aprisiona, ¿es el nacimiento del primer hombre y su primer movimiento hacia la libertad, o la última conclusión del último moribundo?

Esta locura que anuda y divide al tiempo, que curva al mundo sobre el pozo de una noche, esta locura tan extraña a la experiencia que le es contemporánea, ¿no transmite, por medio de aquellos que son capaces de acogerla —Nietzsche y Artaud— las palabras apenas audibles de la sinrazón clásica (donde era cuestión de la nada y de la noche), pero ampliándolas hasta el grito y el furor? Y, al darle por vez primera una expresión, un derecho de ciudadanía y una posición en la cultura occidental, ¿a partir de cuál se hacen posibles todos los retos y el reto total? ¿Devolviéndoles su primitivo salvajismo?

La calma, el paciente lenguaje de Sade también recoge las últimas palabras de la sinrazón, y también les da, para el porvenir, un sentido más lejano. Entre el desgarrado dibujo de Goya, y esa línea ininterrumpida de palabras, cuya rectitud se prolonga desde el primer volumen de *Justine* hasta el último de *Juliette*, no hay sin duda nada en común, sino un cierto movimiento, que remontado el curso del lirismo contemporáneo y acallando sus fuentes, redescubre el secreto de la nada de la sinrazón.

En el castillo donde se encierra al héroe de Sade, en los conventos, en los bosques y en los subterráneos donde continúa indefinidamente la agonía de sus víctimas, parece a primera vista que la naturaleza puede desarrollarse en completa libertad. El

hombre vuelve a encontrar allí una verdad que había olvidado aunque sea manifiesta: ¿qué deseo, cualquiera que fuese, podía ser contra natura, puesto que ha sido dado al hombre por la propia naturaleza, y le ha sido enseñado por ella en la gran lección de la vida y de la muerte, que no cesa de repetir al mundo? La locura del deseo, los crímenes insensatos, las más irrazonables de las pasiones, son prudencia y razón, puesto que pertenecen al orden de la naturaleza. Todo lo que la moral y la religión, todo lo que una sociedad mal hecha han podido ahogar en el hombre, vuelve a cobrar vida en el castillo de los asesinatos. El hombre allí, finalmente, está en armonía con su naturaleza; o, más bien, por una ética propia de este extraño confinamiento, el hombre ha de velar para mantener sin tacha su fidelidad a la naturaleza: tarea estricta, tarea inagotable de la totalidad: «No conocerás nada, si no has conocido todo; y si eres lo bastante tímido para detenerte con la naturaleza, ésta se te escapará para siempre.» [1071] Inversamente, cuando el hombre habrá herido o alterado a la naturaleza, estará en el hombre reparar el mal por el cálculo de una venganza soberana: «La naturaleza nos ha hecho nacer a todos iguales; si la suerte se complace en desarreglar ese plan de las leyes generales, toca a nosotros corregir sus caprichos y reparar con nuestro ingenio las usurpaciones de los más fuertes.»[1072] La lentitud del desquite, como la insolencia del deseo, pertenece a la naturaleza. No se encuentra nada en todo aquello que inventa la locura que no sea naturaleza manifestada o naturaleza restaurada.

Pero esto no es, en el pensamiento de Sade, sino el primer momento: la irónica justificación racional y lírica, la gigantesca copia de Rousseau. A partir de esa demostración por el absurdo de la inanidad de la filosofía contemporánea y de toda su verborrea sobre el hombre y la naturaleza, las verdaderas decisiones van a ser tomadas: decisiones que son otras tantas rupturas, en las cuales queda abolido el lazo del hombre con su ser natural[1073]. La famosa *Sociedad de los amigos del crimen*, el proyecto de Constitución de Suecia, cuando se les despoja de sus referencias al *Contrato social*, y a los proyectos de Constitución de Córcega y Polonia, no establecen otra cosa que el rigor soberano de la subjetividad, al rechazar toda libertad e igualdad naturales: disposición ingobernada del uno por el otro, ejercicio desmesurado de la violencia, aplicación sin límites del derecho de muerte —toda esta sociedad, cuyo solo vínculo es el negarse a aceptar cualquier vínculo, aparece como el despido dado a la naturaleza—; y la sola cohesión que pide a los individuos del grupo no tiene por fin sino proteger, ya no una existencia natural, sino el libre ejercicio de la soberanía por encima y en contra de la naturaleza[1074]. La relación establecida por Rousseau es exactamente inversa; la soberanía no traspone ya la existencia natural; ésta no es más que un objeto para el soberano, aquello que le permite tomar la medida de su total libertad. Seguido hasta el término de su lógica, el deseo no conduce aparentemente sino al redescubrimiento de la naturaleza. En realidad, no hay en Sade, de regreso a la tierra natal, ninguna esperanza de que el primer rechazo de lo social vuelva subrepticiamente a ser el orden arreglado de la

felicidad, por una dialéctica de la naturaleza renunciando a sí misma y que se confirma por ello. La locura solitaria del deseo, que todavía para Hegel, como para los filósofos del siglo XVIII, hunde finalmente al hombre en un mundo natural, inmediatamente recogido por un mundo social, para Sade no hace sino arrojarlo a un vacío que domina de lejos a la naturaleza, en una falta total de proporciones y de comunidad, en la inexistencia, siempre recomenzada, del saciarse. La noche de la locura carece entonces de límites; lo que se podía tomar por la violenta naturaleza del hombre no era sino el infinito de la no naturaleza.

Aquí está la causa de la gran monotonía de Sade: a medida que avanza, las decoraciones se borran; las sorpresas, los incidentes, los vínculos patéticos o dramáticos de las escenas desaparecen. Lo que era aún peripecia en *Justine* —acontecimiento sufrido, por lo tanto nuevo— llega a ser en *Juliette* un juego soberano, siempre triunfante, sin negatividad, y cuya perfección es tal que su novedad no puede ser sino similitud de él mismo. Como en Goya, no hay ya fondo de estos *Disparates* meticulosos. Y sin embargo, en esta falta de decoración, que puede ser igualmente noche total o día absoluto (no hay sombra en Sade), se avanza lentamente hacia un término: la muerte de Justine. Su inocencia había agotado hasta al deseo de burlarla. No se puede decir que el crimen no había llegado al término de su virtud; hay que decir, inversamente, que su virtud natural la había llevado al punto de haber agotado todas las maneras posibles de ser objeto del crimen. En ese punto, y cuando el crimen no puede hacer otra cosa que expulsarla del dominio de su soberanía (Juliette expulsa a su hermana del castillo de Noirceuil), es cuando la naturaleza, tantas veces dominada, burlada y profanada[1075], a su vez se somete enteramente a lo que la contradecía: a su vez, ella enloquece, y allí, por un instante, pero sólo por un instante, restaura su total potencia. La tormenta que se desencadena, el rayo que hiere y consume a Justine, es la naturaleza convertida en subjetividad natural. Esta muerte, que parece escapar del reino insensato de Juliette, le pertenece más que cualquiera otra; la noche de la tormenta, el relámpago y el rayo, indican suficientemente que la naturaleza se desgarra, que ha llegado al extremo de su disensión, y que deja ver en ese rasgo de oro una soberanía que es ella misma, y ajena a ella: es la de un corazón en locura que ha alcanzado en su soledad los límites del mundo que la lacera; lo vuelve contra él mismo, y lo hace en el momento en que, por haberlo dominado tan bien, tiene derecho a identificarse con él. Este rayo que dura un instante que la naturaleza ha sacado de sí misma para herir a Justine, hace lo mismo con la larga existencia de Juliette, que también desaparece sin dejar ni huellas ni cadáver, ni nada sobre lo que la naturaleza pueda readquirir sus derechos. La nada de la sinrazón donde se había callado para siempre el lenguaje de la naturaleza se ha convertido en violencia de la naturaleza, y esto es así hasta la abolición soberana de sí misma[1076].

En Sade, como en Goya la sinrazón continúa velando en su noche; pero, por esta vigilia, se une con jóvenes poderes. El no-ser que era se convierte en poder de anonadar. A través de Goya y de Sade, el mundo occidental ha adquirido la

posibilidad de ir más allá de la razón con la violencia, y de volver a encontrar la experiencia trágica por encima de las promesas de la dialéctica.

Después de Sade y Goya, y desde entonces, la sinrazón pertenece a lo que hay de decisivo, para el mundo moderno, en toda obra: es decir, a lo que toda obra tiene a la vez de homicida y de obligatorio.

La locura de Tasso, la melancolía de Swift, el delirio de Rousseau, pertenecen a sus obras de la misma manera que sus obras les pertenecen. Aquí en los textos, allá en la vida de los hombres, habiaba la misma violencia o la misma amargura; ciertamente las visiones se intercambiaban; el lenguaje y el delirio se entrelazaban. Pero hay algo más: la obra y la locura estaban, dentro de la experiencia clásica, ligadas más profundamente y en otro nivel: paradójicamente, esto acontecía en el sitio donde se limitaban mutuamente. Existía una región donde la locura se enfrentaba a la obra, la reducía irónicamente, y hacía de su paisaje imaginario un mundo patológico de fantasmas; el lenguaje no pertenecía a la obra, sino al delirio. E inversamente, el delirio se escapaba de su flaca realidad de locura, cuando era presentado como obra. Pero en este mismo confrontamiento, no había reducción de la una por la otra, sino más bien (recordemos a Montaigne), descubrimiento de la incertidumbre central de la que nace la obra, en el momento en que termina de nacer, y se vuelve obra verdaderamente. En ese afrontamiento, del cual dan testimonio Swift y Tasso después de Lucrecio —y al que en vano se trataba de dividir en intervalos lúcidos y en crisis—, se descubría una distancia en que la misma verdad de la obra se volvía problemática: ¿Es obra o locura? ¿Inspiración o fantasma? ¿Charlatanería espontánea de las palabras, u origen puro de un lenguaje? ¿Debe buscarse su verdad, antes de su nacimiento, en la pobre verdad de los hombres, o descubrirla, más allá de su origen, en el ser que aparenta? La locura del escritor, era, para los otros, la oportunidad de ver nacer y renacer incesantemente, en los desalientos de la repetición y de la enfermedad, la verdad de la obra. La locura de Nietzsche, la locura de Van Gogh o la de Artaud, pertenecen a su obra, tan profundamente como otros elementos, pero de otro modo completamente diferente. La frecuencia en el mundo moderno de las obras donde se exhibe la locura no prueba nada sin duda sobre la razón de ese mundo, sobre el sentido de las obras, ni aún sobre las relaciones que se anudan y se desanudan entre el mundo real y los artistas que han producido las obras. Esta frecuencia, sin embargo, hay que tomarla en serio, como una pregunta insistente; desde Hólderlin y Nerval, el número de escritores, pintores y músicos que han «naufragado» en la locura se ha multiplicado; pero no nos engañemos; entre la locura y la obra no ha habido un acomodo, un intercambio constante, ni tampoco comunicación de lenguajes; su afrontamiento es más peligroso que antaño; y ahora, cuando se enfrentan, no perdonan; su juego es de vida y muerte. La locura de Artaud no se desliza entre los intersticios de su obra; ella está precisamente en la *falta de obra*, en la presencia repetida de esta ausencia, en su vacío central, sentido y medido

en todas sus dimensiones, que no tienen final. El último grito de Nietzsche, proclamándose a la vez Cristo y Dionisos, no es, en los confines de la razón y de la sinrazón, en la línea de fuga de la obra, el sueño común a ambas, finalmente alcanzado e inmediatamente desaparecido, de una reconciliación entre «los pastores de Arcadia y los pescadores del Tiberiades»; es, más bien, el aniquilamiento de la obra, a partir del cual se vuelve imposible, y le es preciso a Nietzsche callarse; en ese momento, el martillo cae de las manos del filósofo. Y Van Gogh sabía bien que su obra y su locura eran incompatibles, él que no quería pedir «el permiso para hacer unos cuadros a los médicos».

La locura es absoluta ruptura de la obra; forma el momento constitutivo de una abolición, que funda en el tiempo la verdad de la obra; dibuja el borde exterior, la línea de derrumbe, el perfil recortado contra el vacío. La obra de Artaud resiente dentro de la locura su propia ausencia; pero esta prueba, el valor recomenzado de esta prueba, sus palabras arrojadas contra una ausencia fundamental de lenguaje, todo el espacio de sufrimiento físico y de terror que rodea al vacío, o mejor dicho, que coincide con él, he aquí la verdadera obra: la ascensión sobre el abismo de la ausencia de la obra. La locura no es ya el espacio de indecisión donde existía el riesgo de que se transportara la verdad originaria de la obra, sino la decisión irrevocable a partir de la cual cesa y supera para siempre la historia. Poco importa el día exacto del otoño de 1888 en el que Nietzsche se volvió definitivamente loco, y a partir del cual sus textos pertenecen ya no a la filosofía sino a la psiquiatría: todos ellos, incluso la carta postal a Strindberg, pertenecen a Nietzsche, y todos están cercanamente emparentados con *El origen de la tragedia*. Pero no hay que pensar en esta continuidad al nivel de un sistema, de una temática, ni siquiera de una existencia: la locura de Nietzsche, es decir, el derrumbe de su pensamiento, es el elemento que hace que su pensamiento se abra hacia el mundo moderno. Lo que le hacía imposible, lo hace contemporáneo; lo que le quitaba a Nietzsche, es lo que nos ofrece. Esto no quiere decir que la locura sea la única lengua común a la obra y al mundo moderno (peligro del patetismo de las maldiciones, peligro inverso y simétrico del psicoanálisis); pero eso quiere decir que, merced a la locura, una obra que parezca sumergirse en el mundo; revelar su falta de sentido, y transfigurarse bajo los solos rasgos de lo patológico, en el fondo arrastra tras ella el tiempo del mundo, lo domina y lo conduce; por la locura que la interrumpe, una obra abre un vacío, un tiempo de silencio, una pregunta sin respuesta, y provoca un desgarramiento sin reconciliación, que obliga al mundo a interrogarse. Lo que existe necesariamente de profanación en una obra se revuelve, y en el tiempo de esta obra derrumbada por la locura, el mundo resiente su culpabilidad. De ahora en adelante, y por medio de la locura, es el mundo el que se convierte en culpable (por vez primera en Occidente) con respecto a la obra; helo aquí interrogado por ella, obligado a ordenarse en su lenguaje, señalado por ella para una tarea de reconocimiento, de reparación; a la tarea de dar razón *de esta* sinrazón y *a esta* sinrazón. La locura donde se abisma la obra es el espacio de nuestro

trabajo, es el camino infinito para llegar al término, es nuestra vocación conjunta de apóstol y de exégeta. Es por eso por lo que importa poco saber cuándo se ha insinuado en el orgullo de Nietzsche, en la humildad de Van Gogh, la voz primaria de la locura. No hay locura sino en el último instante de la obra, pues ésta la rechaza indefinidamente a sus confines; *allí donde hay obra, no hay locura*; y sin embargo, la locura es contemporánea de la obra, puesto que inaugura el tiempo de su verdad. El instante en el cual conjuntamente nacen y se realizan la obra y la locura es el principio del tiempo en que el mundo se halla designado por esta obra, y responsable de lo que está enfrente de ella. Astuto y nuevo triunfo de la locura: el mundo, que creía medirla y justificarla por la psicología, debe justificarse ante ella, puesto que en sus esfuerzos y en sus debates, él se mide en la medida de obras como la de Nietzsche, de Van Gogh, de Artaud. Y nada en él, sobre todo aquello que puede conocer de la locura, le da la seguridad de que esas obras de locura lo justifican.

ANEXOS

NOTAS

Historia del Hospital General

En L'Hópital General, *folleto anónimo de 1676.*

Pese a numerosas medidas, sin embargo todo el resto de los mendigos permaneció en plena libertad en toda la ciudad de París y sus alrededores; allí llegaban, de todas las provincias del Reino y de todos los Estados de Europa; su número crecía cada día, formando, en sí, como un pueblo independiente que no conocía ni ley ni religión, ni superior, ni policía; la impiedad, la sensualidad, el libertinaje era todo lo que reinaba en ellos; la mayor parte de los asesinatos, de los latrocinios y de las violencias de día y de noche era obra de sus manos. Y esas gentes, que su condición de pobres hacía objeto de la compasión de los fieles, eran, por sus costumbres corrompidas, por sus blasfemias y por sus discursos insolentes, los más indignos de la ayuda del público.

«Todos esos prodigiosos desórdenes tuvieron curso hasta el año de 1640, sin que acerca de ellos se reflexionara mucho. Pero entonces algunos particulares de gran virtud se sintieron tocados por el deplorable estado en que se hallaban las almas de esos pobres cristianos desdichados. Por sus cuerpos, por afligidos que pareciesen, no eran verdaderos objetos de compasión, pues en las limosnas de la gente encontraban más de lo necesario para satisfacer sus necesidades, y aun sus vicios; pero sus almas, malogradas en la ignorancia total de nuestros misterios y en la extrema corrupción de sus costumbres, daban grandes motivos de dolor a las personas animadas de celo por la salvación de esos miserables» (p. 2).

Las primeras tentativas y sus éxitos iniciales (depósitos de caridad, inventados en 1651) hicieron creer «que no era imposible encontrar la subsistencia necesaria para encerrar y contener en el deber una nación libertina y ociosa que nunca había recibido reglas» (p. 3).

»Se informó en los sermones de todas las parroquias de París que el Hospital General se abriría el 7 de mayo de 1657 para todos los pobres que quisieran ingresar allí por su propia voluntad, y de parte de los magistrados se prohibió el grito público a los mendigos que pedían limosna en París; nunca fue mejor ejecutada orden alguna.

»El 13, se cantó una misa solemne del Espíritu Santo en la iglesia de la Piedad, y el 14, el encierro de los pobres se consumó sin ninguna emoción.

»Todo París cambió de cara ese día, la mayor parte de los mendigos se retiró a las provincias, los más sabios pensaron en ganarse el pan por sus propios medios. Fue sin duda un acto de la protección de Dios sobre esa gran obra, pues nunca se habría podido creer que costara tan poco trabajo y que se llevara a cabo tan venturosamente.

»… La previsión de los directores había sido tan esclarecida y su suputación tan justa que el número de los encerrados resultó casi igual al proyecto que aquéllos habían hecho: los 40 mil mendigos se redujeron a 4 mil o 5 mil, que tuvieron a gran honor encontrar un refugio en el Hospital; pero desde entonces el número ha aumentado; a menudo ha pasado de 6 mil, y es, en la actualidad, de más de 10 mil, lo que ha obligado a aumentar los edificios para evitar las extremas incomodidades que padecen los pobres cuando se encuentran demasiado oprimidos en sus habitaciones o en sus lechos» (p. 5).

Edicto del Rey sobre el establecimiento del Hospital General para el encierro de los pobres mendigos de la ciudad y de los alrededores de París dado en París en el mes de abril de 1657, verificado en el Parlamento el primero de septiembre siguiente. Imprenta real, 1661.

Luis, por la gracias de Dios, rey de Francia y de Navarra, a todos, en el presente y el porvenir, salud. Los reyes, nuestros predecesores, han hecho desde el siglo último varias ordenanzas de policía sobre el hecho de los pobres en nuestra buena ciudad de París, y trabajado por su celo, tanto como por su autoridad para impedir la mendicidad y el ocio, como fuentes de todos los desórdenes. Y aunque nuestras compañías soberanas hayan apoyado con sus cuidados la ejecución de esas ordenanzas, se han encontrado, no obstante, en épocas posteriores, infructuosas y sin efecto, sea por falta de los fondos necesarios para la subsistencia de tan gran designio, sea por la renuncia de una dirección bien establecida y conveniente a la calidad de la obra. De suerte que en los últimos tiempos y bajo el reino del difunto rey, nuestro muy honrado señor y padre, de feliz memoria, habiéndose aumentado el mal por la licencia pública y por el desorden de las costumbres, reconocióse que el principal defecto de la ejecución de esa policía provenía de que los mendigos tenían la libertad de vagar por doquier, y que los alivios que se les procuraban no impedían la mendicidad secreta ni hacían cesar su ocio. Sobre ese fundamento fue proyectado y ejecutado el loable designio de encerrarlos en la Casa de la Piedad y lugares que dependen de ella, y cartas patentes acordadas con ese efecto en 1612, registradas en nuestra corte del Parlamento de París, según las cuales fueron encerrados los pobres; y la dirección comprometida tiene buenos y notables burgueses, que sucesivamente, unos después de otros han aportado toda su industria y buena conducta para el éxito de tal designio. Y por muchos esfuerzos que hayan podido hacer, no han tenido efecto durante 5 ó 6 años, y muy imperfectamente, tanto por la falta de empleo de los pobres en las obras públicas y manufacturas, cuanto porque los directores no estaban apoyados por los poderes y la autoridad necesaria para la grandeza de la tarea, y que, a consecuencia de la desgracia y desórdenes de las guerras, el número de los pobres ha aumentado más allá de la deuda común y ordinaria, y el mal se ha hecho mayor

que el remedio. De suerte que el libertinaje de los mendigos ha llegado hasta el exceso por un desdichado abandono a toda suerte de crímenes que atraen la maldición de Dios sobre los Estados cuando quedan impunes. Habiendo hecho conocer la experiencia a las personas que se han ocupado en esos caritativos empleos que muchos de entre ellos, del uno y el otro sexo, y muchos de sus hijos no están bautizados, y viven ellos, casi todos, en la ignorancia de la religión, el desprecio de los sacramentos y el hábito continuo de toda clase de vicios. Por ello, como debemos a la misericordia divina tantas gracias y una visible protección que ha manifestado sobre nuestra conducta, y en el feliz curso de nuestro reino por el triunfo de nuestras armas y la dicha de nuestras victorias, nos creemos más obligados a testimoniar nuestro reconocimiento por una real y cristiana aplicación a las cosas concernientes a su honor y servicio. Consideramos a esos pobres mendigos como miembros vivos de Jesucristo y no como miembros inútiles del Estado. Y actuando en la conducta de una obra tan grande, no por orden de policía, sino por el único motivo de la Caridad.

I

… Queremos y ordenamos que los pobres mendigos, válidos e inválidos, de uno y otro sexo, sean empleados en un hospital, para laborar en las obras, manufacturas y otros trabajos, según sus poderes, y así como está ampliamente contenido en el Reglamento firmado por nuestra mano, anexo bajo el contrasello de los presentes, y queremos que se ejecute según su forma y tenor.

IV

Y para encerrar a los pobres que sean de calidad de ser encerrados, siguiendo el reglamento, hemos dado y damos por esos presentes, la Casa y el Hospital tanto de la grande como de la pequeña Piedad, como el Refugio, sito en el barrio de San Víctor, la Casa y el Hospital de Escipión, y la Casa de la Jabonería con todos los lugares, Sitios, Jardines, Casas y Edificios que dependen de ellos en conjunto, las Casas y Emplazamientos de Bicétre…

VI

Entendemos ser conservador y protector de este Hospital general y de los lugares que de él dependen como partes de nuestra fundación real, y aunque no dependen de manera ninguna de nuestro gran Limosnero ni de ninguno de nuestros oficiales; sino que están totalmente exentos de la superioridad, visita y jurisdicción de los Oficiales de la Reforma General y también de la gran Limosnería y todos los demás, a quienes prohibimos todo conocimiento y jurisdicción de cualquier forma y manera que pudiese ser.

IX

Hacemos muy expresamente inhibición y prohibición a toda persona de todo sexo, lugar y edad, de cualquier cualidad y nacimiento, y en cualquier estado que puedan tener, válidos o inválidos, enfermos o convalecientes, curables o incurables, de mendigar en la villa y en los alrededores de París ni en las iglesias, ni en las puertas de aquéllas, a las puertas de las casas ni en las calles, ni en otros lugares públicos ni en secreto, de día o de noche, sin ninguna excepción de las fiestas solemnes, perdones, jubileos ni asambleas, ferias o mercados, ni por ninguna otra causa o pretexto que fuere, bajo pena de látigo contra los contravinientes por primera vez y de galeras por la segunda, contra hombres y muchachos, y de destierro contra las mujeres y muchachas.

XVII

Hacemos prohibición e inhibición a todas las personas de cualesquiera condiciones o cualidades que sean, de dar limosna manualmente a los mendigos en las calles y lugares mencionados, pese a todo motivo de compasión, necesidad apremiante u otro pretexto que pudiera ser, bajo pena de 4 libras de multa aplicable a beneficio del Hospital.

XXIII

Como nos preocupa la salvación de los pobres que deben ser encerrados, así como su establecimiento y subsistencia, habiendo reconocido desde hace largo tiempo la bendición que Dios ha dado al trabajo de los sacerdotes misioneros en San Lázaro, los grandes frutos que han logrado hasta el presente para ayuda de los pobres, y la esperanza que tenemos en que continuarán y aumentarán en el porvenir, deseamos que tengan el cuidado de instrucción de lo espiritual para la ayuda y consolación de los pobres del Hospital general y lugares que de él dependen y que tengan la administración de los sacramentos bajo la autoridad y jurisdicción espiritual del señor Arzobispo de París.

LIII

Permitimos y damos poder a los directores para hacer y fabricar en la extensión del dicho hospital y de los lugares que de él dependen toda suerte de manufacturas y de hacerlas vender y despachar en provecho de los pobres del lugar citado.

Reglamento que el Rey quiere que se observe para el Hospital General de París

XIX. Para excitar a los pobres encerrados a trabajar en las manufacturas con mayor asiduidad y dedicación, los que hayan llegado a la edad de 16 años, de uno u otro sexo, se quedarán con un tercio de la ganancia de su trabajo, sin ningún descuento.

XXII. Los directores podrán ordenar todos los castigos y penas públicas o particulares en el citado Hospital General y lugares que de él dependan, contra los pobres en caso de contravención del orden que se les haya dado o de las cosas que se les hayan confiado, y, en caso de desobediencia, insolencia u otros escándalos, podrán llegar a echarlos a la calle, con prohibición de mendigar…

Declaración del Rey para el establecimiento de un hospital general en todas las ciudades y grandes burgos del reino según las ordenanzas de los reyes Carlos IX y Enrique III

… El gran deseo que siempre hemos tenido de proveer a las necesidades de los mendigos así como de los más abandonados, de procurar su salvación mediante las instrucciones cristianas y de abolir la mendicidad y el ocio educando a sus hijos en los oficios en que sean capaces, hemos hecho establecer el Hospital General en nuestra buena villa de París…

No obstante, la sobrecarga de mendigos llegados de diversas provincias de nuestro reino ha crecido hasta tal punto que aun cuando los susodichos directores no tengan siquiera la mitad del ingreso necesario para la subsistencia ordinaria de 4 mil a 5 mil pobres, deben, además, dar alimentación en seis lugares de la villa a otros 3 mil pobres casados; además de los cuales vese aún un muy grande número de mendigos en la citada villa…

Ordenamos, queremos, y nos place, que en todas las ciudades y grandes burgos de nuestro reino donde aún no se ha establecido un hospital general, se proceda inmediatamente al establecimiento de un hospital y a los reglamentos de éste, para alojar allí, encerrar y alimentar a los pobres mendigos inválidos, originarios de los lugares o nacidos de padres mendigos. Todos los cuales mendigos serán instruidos en la piedad y la religión cristiana, y en los oficios en que puedan ser capaces…

Dado en Saint-Germain-en-Laye, en el mes de junio de 1662.

Reglamento general de lo que debe ser cada día en la Casa de San Luis de la Salpétriére

1.º Se hará sonar la campana de despertar a las 5 horas, los oficiales, los domésticos y todos los pobres se levantarán, excepto los inválidos y los niños de menos de 5 años.

2.º A las 5 horas y cuarto se hará el rezo en los dormitorios, las oficiales estarán allí siempre para contener a los pobres y mantener el orden necesario.

3.º A las 5 horas y media los pobres harán sus camas, se peinarán y hasta las 6 horas se aplicarán en todo lo que pueda contribuir a la limpieza.

4.º A las 6 horas cada oficial llevará a su sitio a las encargadas de las jóvenes, que harán catecismo en la escuela, de día en día, alternativamente hasta las 7 horas… las otras oficiales ordenarán a los pobres de quienes cuiden y, con las gobernantes, los conducirán a la iglesia para hacerles oír misa.

6.º A las 7 los niños y los inválidos que puedan ir a misa asistirán allí para escucharla…

8.º A las 8 horas, la oficial encargada de las obras de la casa hará sonar la campana destinada a ello, a fin de advertir a cada uno que debe ocupar su lugar para empezar el trabajo… las oficiales harán en seguida la ronda de sus empleos, se encargarán de que todos los pobres estén ocupados, y no soportarán que haya inútiles.

13.º A las 9 horas se cantará en todos los dormitorios el himno de *Veni Creator*, se añadirán a él en los dormitorios de niños los mandamientos de Dios y de la Iglesia y los actos de fe, siguiendo el uso ordinario, y en seguida se observará silencio en toda la casa. La oficial o la gobernanta hará en cada dormitorio sin interrupción de trabajo la lectura de libros de *La Imitación de Jesucristo* o de algunos otros libros de piedad, durante un cuarto de hora.

14.º A las 10 horas se terminará el silencio con el canto del himno *Ave Maria Stella*, y las letanías del santo nombre de Jesús; el jueves se cantará el himno de *Pange lingua* y las letanías del Santísimo Sacramento.

[15.º-16.º-17.º-18.º A mediodía, comida.]

19.º A 1 hora y media. Recomienza el trabajo; las oficiales, si encuentran algunos pobres rebeldes, les harán encerrar durante 3 ó 4 horas con permiso de las superioras, para tener a los otros en regla mediante este ejemplo.

20.º A las 2 horas, se observará el silencio en todos los dormitorios y en los talleres, como en la mañana, sin interrupción del trabajo.

21.º A las 3 horas se hará en el dormitorio de las mujeres la lectura o el catecismo, que debe durar cinco cuartos de hora.

22.º A las 4 horas y cuarto se rezarán el rosario y las letanías de la Santísima Virgen; en seguida los pobres tendrán libertad de hablar entre ellos sin salir de sus dormitorios ni interrumpir el trabajo, hasta las 6 horas.

26.º A las 5 horas y media será la cena de las mujeres (a las 6 horas para aquellas que trabajan en los talleres).

27.º A las 6 horas, la oración de las tardes se hará en cada dormitorio… terminada la oración, los pobres podrán descender a los patios o asistir a la iglesia, y los inválidos podrán acostarse.

29.º A las 8 horas… las oficiales harán sus rondas para ver si los pobres están en sus lechos.

32.º Los domingos y días de fiesta, los oficiales, las oficiales, los maestros de botica, los gobernantes y los pobres, después de haber asistido a la primera misa que será, como los otros días, a las 6 horas y cuarto, permanecerán en la iglesia hasta que se haya terminado el sermón que allí se dirá.

33.º Tres oficiales estarán encargadas de colocar a los pobres en orden y contenerlos con gran modestia.

36.º Los pobres, los obreros, los domésticos, se confesarán al menos una vez al mes y los días de fiesta solemne.

38.º A las 9 horas y media todos los pobres retornarán a la iglesia para escuchar la misa solemne.

39.º A las 11 horas, desayuno, y paseo al locutorio.

41.º A la 1 hora, los pobres irán a la iglesia y allí escucharán las vísperas, el sermón, las completas y la salutación; todo debe estar terminado a las 4 horas.

[42.º—44.º Locutorio o paseo, después cena y recreaciones.]

Extracto certificado conforme al original,
el 8 de agosto de 1721.
Arsenal, ms. 2566, folios 54-70.

Las cuatro clases de enfermedades del espíritu según Doublet

1.º El frenesí: «El frenesí es un delirio furioso y continuo, acompañado de fiebre; tan pronto es un síntoma alarmante que se desarrolla en las enfermedades agudas, tan pronto es producido por una sección primitiva del cerebro, y forma por sí mismo una enfermedad esencial. Pero, de cualquier especie que sea, a menudo es la fuente de la que fluyen todas las demás enfermedades que afectan la cabeza, como la manía y la imbecilidad que son sus consecuencias frecuentes» (pp. 552-553).

2.º *La manía*: La manía es un delirio constante sin fiebre, pues si sobreviene alguna fiebre a los maníacos, no depende de la afección del cerebro, sino de cualquier otra circunstancia que la casualidad haga nacer. Los maníacos tienen por síntomas una fuerza sorprendente, la posibilidad de soportar el hambre, la vigilia y el frío mucho mayor tiempo que los otros hombres enfermos o sanos; su mirada es amenazante, su rostro sombrío, desecado y famélico; las úlceras en las piernas son familiares, sus excreciones muy a menudo son suprimidas, tienen sueño raro pero profundo; su vigilia es agitada, turbulenta, llena de visiones, de acciones desordenadas, y a menudo muy peligrosas para quienes les rodean. Algunos tienen intervalos bastante tranquilos; otros tienen accesos continuos y muy frecuentemente redoblados.

«Se encuentra el cerebro de los maníacos seco, duro y quebradizo; a veces la parte cortical es amarilla; otras veces se observan ahí abscesos; finalmente, los vasos

sanguíneos están inflados de una sangre negra, varicosa, tenaz en ciertos lugares y suelta en otros» (pp. 558-559).

3.º *La melancolía*: «La melancolía es un delirio continuo que difiere de la manía en dos cosas; la primera en que el delirio melancólico se limita a un solo objeto que se llama *punto melancólico*; la segunda en que el delirio es alegre o serio, pero siempre pacífico; así, la melancolía sólo difiere de la manía en más o menos; y es verdad que varios melancólicos se vuelven maníacos, y que varios maníacos a medio curar o en el intervalo de sus accesos son melancólicos» (p. 575).

4.º *La imbecilidad*: «La imbecilidad, que en apariencia es el grado menos terrible y menos peligroso de la locura, es, sin embargo, a bien juzgar, el estado de espíritu más molesto, puesto que es el más difícil de curar. Los imbéciles no están agitados ni furiosos; rara vez sombríos, muestran un rostro estúpidamente alegre y parecen casi siempre igual, ya sea que sufran, ya sea que gocen. La imbecilidad es la consecuencia del frenesí, de la manía, de la melancolía demasiado tiempo prolongada. La sequedad del cerebro la produce en los ancianos; la molicie o la infiltración de esa víscera la hace nacer en los niños; los golpes, las caídas, los abusos de licores espirituosos, la masturbación, un virus repercutido son sus causas ordinarias, y es una consecuencia frecuente de la apoplejía» (p. 580).

Instrucción sobre la manera de gobernar
a los insensatos y de trabajar para su curación
en los asilos que les están destinados.
(En el *Diario de medicina*, 1785, pp. 529-583).

Plan ideal de una «casa de fuerza» para los insensatos

»1.º Es necesario que reine en esos lugares un aire puro y que el agua allí sea salubre; esas precauciones son tanto más esenciales cuanto que la mayor parte de los insensatos toman muy pocos alimentos sólidos, y, por así decirlo, sólo se alimentan de aire y de agua.

»2.º Hay que practicar paseos que les procuren la dulzura y la libertad de respirar aire libre…

»3.º El departamento será dividido en varios cuerpos de habitaciones, cada uno con su patio.

»Cada cuerpo de habitaciones formará un cuadrado cuyo centro será el patio, y los cuatro lados serán los edificios construidos en un solo piso. Reinará una galería cubierta a lo largo de las cuatro caras del edificio interiormente; y esa galería, así *como* los aposentos, serán planos, pero de un alto de tres pies por encima del patio.

»Se colocarán, en los cuatro ángulos del cuadrado, cámaras o dormitorios para reunir a los insensatos durante el día; el resto de los edificios será dividido en

alojamientos de 8 pies cuadrados, iluminados por un tragaluz enrejado, colocado en la bóveda.

»Todo alojamiento tendrá su lecho compuesto de una cama sólida, empotrada en la pared, de un colchón lleno de paja de avena, de un travesero de la misma calidad y de una cobertura. Se afirmarán al lecho algunos anillos de hierro, en caso de necesidad.

»Cerca de la puerta habrá un banco de piedra, y otro más pequeño, en la habitación misma.

»En el centro del patio habrá un edificio en el que serán colocadas varias bañeras de piedra, en los que el agua llegará fría y caliente» (pp. 542-544).

«Habrá un departamento o cuerpo de habitaciones para los imbéciles, otro para los locos violentos, un tercero para los locos no violentos, un cuarto para quienes tengan intervalos lúcidos de cierta duración, y que parezcan estar en camino de curación» (p. 544).

Instrucción sobre la manera de gobernar a los insensatos
y trabajar para su curación en los asilos que les sean destinados.
(En el *Diario de medicina*, agosto de 1785, pp. 529-585).

Las medicaciones recomendadas en las diversas enfermedades del espíritu

1.º *El frenesí*: Esta terrible enfermedad es la menos difícil de curar de todas las afecciones del cerebro…

«Se debe empezar por grandes sangrías, y comenzar por la del pie, que se repetirá dos o tres veces; en seguida se pasará a la sangría de la arteria temporal y de la yugular, haciéndolas cada vez mayores y más copiosas» (p. 555).

»Las bebidas serán abundantes, frías, desleyentes y antiflojísticas. En el intervalo de cada sangría, se harán, de ser posible, dos lavados, el uno purgativo, el otro emoliente.

»Desde el momento de la invasión de la enfermedad, se afeitará la cabeza, o se cortarán los cabellos. Se aplicará en seguida un vendaje, que se llama bonete de Hipócrates, y se tendrá cuidado de tenerlo siempre mojado, humedeciéndolo con esponjas empapadas en una mezcla de agua y de vinagre frío» (p. 556).

2.º *La manía*: «Aunque las sangrías deben hacerse con audacia en la manía, sin embargo podrán tener mayor circunspección que en el frenesí que es una enfermedad muy aguda; esta restricción será tanto más necesaria cuanto más antigua sea la enfermedad» (p. 560).

«La. administración de purgantes es aún más esencial que la sangría; pues hay manías que pueden curarse sin sacar sangre, en tanto que son pocas las que no tengan

necesidad de purgaciones, aun repetidas para impedir la rarefacción de la sangre, para atenuar y expulsar los humores pegajosos y espesos» (p. 561).

«Los baños y las duchas se proseguirán durante largo tiempo para los maníacos, y el medio de hacerlas eficaces es alternarlas con los purgantes, es decir, purgar un día y bañar al siguiente» (p. 564).

«Los cauterios, los sedales, las úlceras artificiales serán útiles en todos los casos, supliendo las evacuaciones que se hagan difícilmente» (p. 565).

3.º *La melancolía*: «Cuando los accesos son violentos, cuando el sujeto está pletórico o en una circunstancia que pueda hacer temer un reflujo sanguíneo… hay que sangrar con decisión… pero después de la sangría hay que guardarse de pasar súbitamente a los purgativos, cualesquiera que sean… Antes de purgar, hay que relajar, destemplar, empezar a fundir este humor viscoso que es el principio de la enfermedad; desde entonces, la marcha es conocida. Las tisanas ligeras aperitivas, el suero, algunas tomas de crema de tártaro, baños tibios, un régimen humectante; se pasará en seguida a los fundientes más activos, como a los azúcares de hierbas, a los bolos jabonosos, a las píldoras compuestas con goma amomófila, crema de tártaro y mercurio dulce; finalmente, cuando el humor haya vuelto a ser móvil, se podrá purgar» (pp. 577-579).

4.º *La imbecilidad*: «Cuando este estado es la consecuencia o el último período de otra enfermedad, ofrece pocas esperanzas… lo primero que hay que hacer es restaurar al enfermo mediante buena alimentación; en seguida se le hará tomar aguas termales facticias; se le purgará con raíz de brionia y jalapa, disuelta en aguardiente; se verá qué pueden hacer también los baños fríos y las duchas» (pp. 580-581).

«La imbecilidad producida por la masturbación sólo podrá ser atacada por los analépticos, los tónicos, las aguas termales, las fricciones secas» (p. 581).

«Si se sospecha que un virus repercutido es la causa de la imbecilidad, no hay nada mejor que inocular la sarna, y este medio aún podría intentarse en todos los imbéciles, cuando no se haya obtenido ningún provecho con lo que inicialmente se ha considerado más eficaz» (p. 582).

Instrucción sobre la manera de gobernar a los insensatos
y de trabajar para su curación en los asilos que les están destinados.
(En el *Diario de medicina*, 1785, pp. 529-583).

Estado de las «pensiones de fuerza» en París, en vísperas de la Revolución

Pensión del señor Massé, en Montrouge.
7 hombres alienados.
9 que tienen el espíritu débil.

2 mujeres que tienen el espíritu débil.
2 mujeres víctimas de accesos de locura.
En total: 20. No hay locos furiosos en esta casa.

Pensión del señor Bardot, calle Neuve Sainte-Geneviéve.
4 mujeres locas.
5 hombres locos.
En total: 9. No hay locos furiosos en esta pensión.

Pensión de la señora Roland, camino de Villejuif.
8 mujeres débiles de espíritu.
4 hombres débiles dé espíritu.
En total: 12. No hay locos furiosos en esta casa.

Pensión de la señorita Laignel, callejón sin salida de Vignes.
29 mujeres locas.
7 mujeres débiles de espíritu.
En total: 36. No hay locas furiosas en esta casa.

Pensión del señor De Guerrois, calle Vieille Notre-Dame.
17 mujeres dementes.
No hay locas furiosas en esta pensión.

Pensión del señor Teinon, calle Coppeau.
1 mujer débil de espíritu.
3 hombres débiles de espíritu.
2 hombres locos.
En total: 6. No hay locos furiosos en esta pensión.

Casa de la señora Marie de Sainte-Colombe, plaza del Trono, calle de Picpus.
28 pensionarios del sexo masculino, dementes o imbéciles, no hay mujeres, no hay locos furiosos.

Casa del señor Esquiros, calle del Chemin-Vert.
12 hombres dementes.
9 mujeres dementes.
2 epilépticos, uno de los cuales a veces es víctima de la demencia a causa de su mal.

Casa de la viuda Bouquillon, en el pequeño Charonne.
10 hombres dementes.
20 mujeres dementes.
3 locas furiosas.

Casa del Sr. Belhomme, calle de Charonne.
15 hombres dementes.
16 mujeres dementes.
2 locos furiosos.

Casa del Sr. Picquenot, en el pequeño Bercy.
5 hombres dementes.
1 loca furiosa.
1 loco furioso.

Casa de la Sra. Marcel, en el pequeño Bercy.
2 hombres dementes.
2 mujeres dementes.
1 epiléptico.
No hay locos furiosos.

Casa del Sr. Bertaux, en el pequeño Bercy.
2 hombres dementes.
1 mujer demente.
3 locos furiosos.

Casa de los religiosos Picpus, en Picpus.
3 hombres dementes.

Casa del Sr. Cornilliaux, en Charonne.
1 hombre demente.
1 mujer demente.

Casa del Sr. Lasmeias, calle de Charonne.
Sólo hay pensionarios, ninguno de ellos demente.

Casa de San Lázaro, barrio de Saint-Denis.
17 locas.

Pensión de la Srta. Douay, calle de Bellefond.
15 locas.
5 locas furiosas.

Pensión del Sr. Huguet, calle de los Mártires.
6 hombres locos.
3 mujeres locas.

En Tenon, *Documentos de los hospitales*, II. folios 70-72 y 91.
Estas cifras han sido escritas por Tenon, según los informes de los comisarios
Gallet para los barrios de Saint-Jacques, de Saint-Marcel y de Enfer,
Joron para el barrio de Saint-Antoine, y Huguet para el barrio de Montmartre.

Ayudas y castigos

Uno de los primeros textos, también uno de los más característicos, consagrados a la reforma de la hospitalidad, fue escrito por Baudeau en 1765. Se encuentran allí, en estado puro, la disociación entre la ayuda a los enfermos, que debe hacerse a domicilio, dependiendo por tanto de la caridad privada, y el encierro como castigo, para el cual Baudeau propone un equilibrio riguroso, casi matemático, entre la muerte y el trabajo.

«Ya no nos inclinamos a proscribir completamente las casas de enfermerías públicas. Sus ingresos y hasta sus edificios serán atribuidos a la bolsa común de la limosna universal en cada diócesis, bajo la dirección de la oficina general de caridad; y los enfermos pobres no serán ya obligados a llegar allí a buscar auxilios humillantes, dolorosos y a menudo funestos; la beneficencia patriótica llevará esos auxilios a sus mismas casas entre los brazos de sus prójimos, siguiendo el sistema de las oficinas de misericordia, preferible por mil razones al de los hospitales».

Para las casas de corrección los holandeses han inventado un método excelente: consiste en destinar a la bomba a aquellos que desean ejercitar en el trabajo; hacerles desear el empleo de cultivar la tierra y prepararlos para ello mediante un trabajo mucho más duro, pero que la necesidad hace practicar.

»»Se encierra tan sólo al personaje al que se trata de habituar al trabajo en un reducto que los canales inundan, de tal manera que lo ahogan si no da vueltas sin cesar a la manivela de la bomba. Sólo se le dan tanta agua y tantas horas de ejercicio como soporten sus fuerzas los primeros días; pero se aumenta continuamente mediante graduación.

«Es éste el primer trabajo que infligimos a los culpables encerrados en nuestra casa correccional. Es natural que se aburran de girar así continuamente y de ser los únicos ocupados tan laboriosamente. Sabiendo que podrían trabajar la tierra del recinto en compañía, desearán que se les permita trabajar como los otros. Es una gracia que se les acordará tarde o temprano, según sus faltas y sus disposiciones actuales».

Baudeau, *Ideas de un ciudadano sobre las necesidades,*
los derechos y deberes de los verdaderos pobres
(Amsterdam y París, 1765), t. I,

pp. 64-65, y t. II, pp. 129-130.

El internamiento entre los locos considerado como un castigo

En el curso de la discusión sobre el proyecto de reforma de la legislación penal, Le Peletier de Saint-Fargeau propone que todo hombre que se haya batido en duelo sea expuesto a las miradas del pueblo durante dos horas, revestido de una armadura completa, y encerrado en una casa de locos durante dos años. «El uso del duelo era el abuso de la caballería, como la caballería errante era su ridículo. Tomar ese ridículo para hacer de él el castigo del abuso es un medio más represivo que las penas capitales pronunciadas vanamente contra el crimen, que ni una sola vez han impedido cometerlo y que han sido tan raramente aplicadas». La proposición de Le Peletier fue rechazada.

Informe sobre el proyecto de Código Penal presentado
a la Asamblea Nacional en nombre de los Comités de
Constitución y de Legislación penal (p. 105).

APÉNDICES

I. La locura, la ausencia de obra

Quizá llegue un día en que no se sepa ya bien lo que ha podido ser la locura. Su figura se habrá cerrado sobre sí misma no permitiendo ya descifrar los rastros que haya dejado. Esos trazos mismos, ¿serán otra cosa, para una mirada ignorante, que simples marcas negras? Cuando mucho formarán parte de configuraciones que nosotros, el día de hoy, no sabríamos designar, pero que en el porvenir serán las rejas indispensables para hacer que resulten legibles nosotros y nuestra cultura. Artaud pertenecerá al suelo de nuestro idioma, y no a su ruptura; las neurosis a las formas constitutivas (y no a las desviaciones) de nuestra sociedad. Todo lo que hoy sentimos sobre el modo del límite o de la extrañeza, o de lo insoportable, se habrá reunido con la serenidad de lo positivo. Y aquello que para nosotros hoy designa al Exterior un día acaso llegue a designarnos a nosotros.

Quedará tan sólo el enigma de esta Exterioridad. Entonces, se preguntarán muchos, ¿cuál era esta extraña delimitación que ha estado en vigor desde el mundo de la Edad Media hasta el siglo XX, y acaso más allá? ¿Por qué ha rechazado la cultura occidental del lado de los confines aquello mismo en que ella habría podido reconocerse, o, en realidad, en que ella misma se ha reconocido oblicuamente? ¿Por qué ha formulado claramente desde el siglo XIX, pero también desde la época clásica, que la locura era la verdad desnuda del hombre, y la ha colocado sin embargo en un espacio neutralizado e incoloro en que se daba como anulada? ¿Por qué haber recogido las palabras de Nerval o de Artaud, por qué se ha encontrado en ellas, y no en ellos?

Así se marchitará la viva imagen de la razón en fuego. El juego tan familiar de mirarnos en el otro extremo de nosotros mismos en la locura, y de ponernos a escuchar voces que, llegadas de muy lejos, nos dicen al oído lo que somos, ese juego, con sus reglas, sus tácticas, sus invenciones, sus astucias, sus ilegalidades toleradas, ya no será, para siempre, más que un rito complejo cuyos significados habrán quedado reducidos a cenizas. Algo así como las grandes ceremonias de intercambio y de rivalidad en las sociedades arcaicas. Algo como la atención ambigua que la razón griega prestaba a sus oráculos. O como la institución gemela, desde el siglo XIV cristiano, de las prácticas y procesos de brujería. Entre las manos de las culturas históricas, sólo quedarán las medidas codificadas del internamiento, las técnicas de la medicina, y del otro lado, la inclusión súbita, la irrupción en nuestro idioma de la palabra de los excluidos.

¿Cuál será el apoyo técnico de esta mutilación? ¿Será la posibilidad, para la medicina, de dominar la enfermedad mental como cualquier otra afección orgánica? ¿El control farmacológico preciso de los síntomas psíquicos? ¿O una definición

bastante rigurosa de las desviaciones de comportamiento para que la sociedad tenga la facilidad de prever, para cada una de ellas, el modo de neutralización que le convenga? ¿U otras modificaciones más, ninguna de las cuales, quizá, suprimirá realmente la enfermedad mental, pero que tendrán, todas, el sentido de borrar de nuestra cultura el rostro de la locura?

Bien sé que, al plantear esta última hipótesis, rechazo lo que se admite de ordinario: que los progresos de la medicina bien podrán hacer desaparecer la enfermedad mental, como la lepra y la tuberculosis; pero que permanecerá una cosa, que es la relación del hombre con sus fantasmas, con su imposible, con su dolor sin cuerpo, con la cascara de su noche; que una vez fuera de combate lo patológico, la sombría pertenencia del hombre a la locura será el recuerdo sin edad de un mal borrado en su forma de enfermedad, pero que se obstina como desgracia. A decir verdad, esta idea supone como inalterable lo que, sin duda, es lo más precario, mucho más precario que las constancias de lo patológico: el vinculo de una cultura con aquello mismo que ella excluye, y más precisamente el vínculo de la nuestra con esta verdad de sí mismo, lejana e inversa, que descubre y recubre en la locura.

Lo que no va a tardar en morir, lo que ya muere en nosotros (y cuya muerte, precisamente, lleva nuestro lenguaje actual) es el *homo dialecticus*: el ser de la partida, del retorno y del tiempo, el animal que pierde su verdad y la encuentra iluminada, el extranjero a sí mismo que se vuelve familiar. Este hombre fue el sujeto soberano y el siervo objeto de todos los discursos sobre el hombre que se han pronunciado desde hace tiempo y, singularmente, sobre el hombre alienado. Y por fortuna, muere, durante esas habladurías.

Así, ya no se sabrá cómo el hombre habrá podido poner a distancia este rostro de sí mismo, cómo habrá podido hacer pasar del otro lado del límite aquello mismo que dependía de él y de lo que él dependía. Ningún pensamiento podrá pensar ya en ese movimiento en que, aún recientemente, el hombre occidental tomaba su latitud. Es la relación con la locura (y no tal o cual saber acerca de la enfermedad mental o tal o cual actitud hacia el hombre alienado) que se habrá perdido, y para siempre. Sólo se sabrá que nosotros los occidentales, con una vejez de cinco siglos, hemos sido, sobre la superficie de la Tierra, aquellas gentes que, entre otros muchos rasgos fundamentales, han tenido éste, extraño entre todos: hemos sostenido con la enfermedad mental una relación profunda, ética, quizá difícil de formular para nosotros mismos, pero impenetrable para cualquier otro, y en la cual hemos sentido el mayor de nuestros peligros, y acaso nuestra verdad más próxima. No se dirá que hemos estado a *distancia* de la locura, sino *en la distancia* de la locura. Así, los griegos no estaban alejados de la υβρις, porque la condenaban; antes bien, estaban en el alejamiento de esta desmesura, en el núcleo de esa lejanía en que la mantenían.

Para aquellos que ya no serán nosotros, quedará para resolver este enigma (un poco a nuestra manera cuando tratamos de captar hoy cómo Atenas ha podido prendarse y después liberarse de la sinrazón de Alcibíades): ¿Cómo han podido unos

hombres buscar su verdad, su palabra esencial, sus signos en un riesgo que les hacía temblar, y que no podían quitarle los ojos de encima desde que lo percibían? Y ello les parecerá aún más extraño que exigir la verdad del hombre a la muerte; pues ella dice lo que serán todos. La locura, en cambio, es el peligro raro, una oportunidad que pesa poco a la mirada de las obsesiones que hace nacer y de las preguntas que le plantean. ¿Cómo, en una cultura, una eventualidad tan precaria puede detentar semejante poder de terror revelador?

Para responder a esta pregunta, quienes nos contemplarán por encima del hombro sin duda no tendrán a su disposición muchos elementos; tan sólo algunos signos carbonizados: el temor, examinado durante siglos, de ver el estiaje de la locura subir, y sumergir al mundo; los ritos de exclusión y de inclusión del loco; la atenta escucha, desde el siglo XIX, para sorprender en la locura algo que pueda decir lo que es la verdad del hombre; la impaciencia misma con que son rechazadas y recibidas las palabras de la locura, la vacilación a reconocer su inanidad o su decisión.

Todo el resto: de ese movimiento único por el cual salimos al encuentro de la locura de la que nos alejamos, este reconocimiento aterrado, esta voluntad de fijar el límite y de compensarlo inmediatamente por la trama de un sentido unitario, todo ello quedará reducido al silencio, así como hoy es muda para nosotros la trilogía griega μανια, υβρις, αλογια… o muda la postura de la desviación chamánica en tal o cual sociedad primitiva.

En este punto, en este repliegue del tiempo, en que cierto control técnico de la enfermedad recubre más que designa el movimiento que cierra sobre sí mismo la experiencia de la locura, es donde hoy nos encontramos. Pero es precisamente este repliegue el que nos permite desplegar lo que durante siglos sólo ha estado implicado: la enfermedad mental y la locura: dos configuraciones diferentes que se habrán reunido y confundido a partir del siglo XVII, y que hoy se desanudan ante nuestros ojos o, antes bien, en nuestro idioma.

Decir que hoy desaparece la locura quiere decir que se deshace esta implicación que la tomaba, al mismo tiempo, en el saber psiquiátrico y en una reflexión de tipo antropológico. Pero no significa decir que desaparece, por tanto, la forma general de transgresión, cuyo rostro visible ha sido la locura, durante siglos. Ni tampoco que esta transgresión, en el momento mismo en que nos preguntamos qué es la locura, no está dando pábulo a una experiencia nueva.

No hay una sola cultura en el mundo en que esté permitido hacerlo todo. Y se sabe desde hace largo tiempo que el hombre no comienza con la libertad sino con el límite y la línea de lo infranqueable. Bien conocidos son los sistemas a los cuales obedecen los actos prohibidos. Para cada cultura se ha podido distinguir el régimen de las prohibiciones del incesto. Pero aún se conoce mal la organización de las prohibiciones del idioma. Y es que los dos sistemas de restricción no se sobreponen, como si el uno no fuera más que la versión verbal del otro: lo que no debe aparecer al

nivel de la palabra no es, evidentemente, lo que está proscrito en el orden del gesto. Los zuni, que lo prohíben, narran el incesto de hermano y hermana; y los griegos, la leyenda de Edipo. A la inversa, el Código de 1808 ha abolido las viejas leyes penales contra la sodomía; pero el lenguaje del siglo XIX ha sido mucho más intolerante hacia la homosexualidad (al menos en su forma masculina) que lo fueron los de épocas precedentes. Y es probable que los conceptos psicológicos de compensación, de expresión simbólica, no puedan en nada explicar semejante fenómeno. Un día será necesario estudiar ese dominio de las prohibiciones del idioma en su autonomía. Sin duda, aún es demasiado pronto para saber con propiedad cómo hacer su análisis. ¿Se podrán utilizar las divisiones actualmente admitidas del idioma? Y reconocer, para empezar, en el límite de la prohibición y de la imposibilidad, las leyes que conciernen al código lingüístico (lo que se llama, tan claramente, las *faltas de lengua*); luego, en el interior del código y entre las palabras o expresiones existentes, las que se hallan bajo una prohibición de articulación (toda la serie religiosa, sexual, mágica de las *palabras blasfemas*); luego, los enunciados que estarían autorizados por el código, permitidos en el acto de la palabra, pero cuya significación es intolerable para la cultura en cuestión, en un momento dado: aquí ya no es posible el desvío metafórico, pues es el sentido mismo el objeto de censura. Finalmente, existe también una cuarta forma de lenguaje excluido: consiste en someter una palabra, aparentemente conforme al código reconocido, a otro código cuya clave da esta palabra misma, de suerte que ésta se encuentra desdoblada en el interior de sí misma: dice lo que dice, pero añade un excedente mudo que anuncia silenciosamente lo que dice, y el código según el cual lo dice. No se trata de un lenguaje cifrado, sino de un lenguaje estructuralmente esotérico. Es decir, no comunica, ocultándola, una significación prohibida; se instala, para empezar, en un repliegue esencial de la palabra. Repliegue que la socava desde el interior, y puede hacerlo hasta el infinito. Poco importa entonces lo que se dice en semejante lenguaje y los significados que así se entreguen. Es esta liberación oscura y central de la palabra en el corazón de ella misma, su fuga incontrolable hacia un hogar siempre sin lumbre, y que ninguna cultura puede aceptar inmediatamente. No en su sentido, no en su materia verbal, sino en su *juego*, semejante palabra es transgresiva.

Es muy probable que toda cultura, cualquiera que sea, conozca, practique y tolere (en cierta medida) pero reprima igualmente y excluya esas cuatro formas de palabras prohibidas.

En la historia occidental, la experiencia de la locura se ha desplazado a lo largo de esta escala. A decir verdad, durante largo tiempo ha ocupado una región indecisa, difícil de precisar para nosotros, entre lo prohibido de la acción y lo del idioma: de allí la importancia ejemplar de la pareja *furor-inanitas* que prácticamente ha organizado, según los registros del gesto y de la palabra, al mundo de la locura hasta el final del Renacimiento. La época del encierro (los hospitales generales, Charenton, San Lázaro, organizados en el siglo XVII) marca una migración de la locura hacia la

región del insensato: la locura no guarda apenas con los actos prohibidos más que un parentesco moral (permanece esencialmente vinculada a las prohibiciones sexuales), pero se halla incluida en el universo de las prohibiciones del lenguaje; el internamiento clásico abarca, junto con la locura, el libertinaje de pensamiento y de palabra, la obstinación en la iniquidad o la heterodoxia, la blasfemia, la brujería, la alquimia, en resumen, todo lo que caracteriza al mundo *hablado* y prohibido de la sinrazón; la locura es el lenguaje excluido, el que, contra el código del idioma, pronuncia palabras sin significado (los «insensatos», los «imbéciles», los «dementes»), o el que pronuncia palabras desacralizadas (los «violentos», los «furiosos»), o aquel otro que hace pasar significados prohibidos (los «libertinos», los «obcecados»). Para esta represión de la locura como palabra prohibida, la reforma de Pinel resulta más una realización visible que una modificación.

Ésta no se ha producido realmente antes de Freud, cuando la experiencia de la locura se ha desplazado hacia la forma última de prohibición del idioma, de la que hablábamos hace un momento. Entonces ha dejado de ser ésta una falta de idioma, blasfemia proferida, o significación intolerable (y en ese sentido el psicoanálisis es la gran supresión de las prohibiciones, definida por el propio Freud); aparece entonces como una palabra que se envuelve, en sí misma, diciendo, por debajo de lo que dice, otra cosa, de la cual es, al mismo tiempo, el único código posible: idioma esotérico, si se quiere, puesto que mantiene su idioma en el interior de una palabra que no dice, finalmente, más que esta implicación.

Por tanto, hay que tomar la obra de Freud por lo que es; no descubre que la locura esté envuelta en una red de significaciones comunes con el idioma cotidiano, autorizando así el hablar de ella en la trivialidad cotidiana del vocabulario psicológico. Desplaza la experiencia europea de la locura para situarla en esta región peligrosa, siempre transgresiva (por tanto, aún prohibida, pero de un modo particular), que es la de los idiomas que se implican a sí mismos; es decir, enunciando en su enunciado la lengua en la que se enuncian. Freud no ha descubierto la identidad perdida de un sentido; ha cernido la figura irruptiva de un significado que no es absolutamente como los otros; lo cual habría debido bastar para proteger su obra de todas las interpretaciones psicologizantes con que la ha recubierto nuestro medio siglo, con el nombre (irrisorio) de las «ciencias humanas» y de su unidad asexuada.

Y, por el hecho mismo, la locura ha aparecido, no como la treta de una significación oculta, sino como una prodigiosa *reserva* de sentido. Aún debe explicarse cómo conviene utilizar esa palabra de «reserva». Mucho más que una provisión, es una figura que retiene y suspende el sentido, que rellena un vacío en que no se propone más que la posibilidad aún no realizada de que tal sentido venga a alojarse allí, o aun un tercero, y ello, quizás, hasta el infinito. La locura abre una reserva lagunaria que designa y hace ver ese vacío en que se implican lenguaje y palabra, en que se forman el uno a partir del otro, que no dicen nada más que su relación aún muda. Desde Freud, la locura se ha convertido en un no lenguaje, porque

ha llegado a ser un lenguaje doble (lengua que no existe más que en esta palabra, palabra que no dice más que su lengua), es decir, una matriz del lenguaje que, en el sentido estricto, no dice nada. Pliegue del hablado que es una ausencia de obra.

Un día será necesario hacer a Freud esta justicia: no ha hecho *hablar* una locura que, desde hacía siglos, era precisamente un lenguaje (lenguaje excluido, inanidad locuaz, palabra corriendo indefinidamente fuera del silencio reflexivo de la razón); por el contrario, él ha hecho callar al Logos irrazonable; lo ha desecado; ha hecho remontar sus palabras hasta su fuente, hasta aquella región blanca de la auto-implicación en que no se dice nada.

Lo que ocurre actualmente se encuentra aún bajo una luz incierta para nosotros; sin embargo, puede verse que, en nuestro idioma, se esboza un extraño movimiento. La literatura (y esto desde Mallarmé, sin duda), poco a poco está convirtiéndose, a su vez, en un lenguaje cuya palabra enuncia, al mismo tiempo que lo que dice y en el mismo movimiento, la lengua que la hace descifrable como palabra. Antes de Mallarmé, escribir consistía en establecer la palabra en el interior de una lengua dada, de suerte que la obra del lenguaje era de la misma naturaleza que cualquier otro lenguaje, casi hasta los signos (y, ciertamente, eran majestuosos) de la Retórica, del Sujeto o de las Imágenes. A fines del siglo XIX (en la época del descubrimiento del psicoanálisis, poco más o menos), se había convertido en una palabra que inscribía en ella su principio de desciframiento; o, en todo caso, suponía, en cada una de sus frases, para cada una de sus palabras, el poder de modificar soberanamente los valores y las significaciones de la lengua a la cual, a pesar de todo (y de hecho), pertenecía; suspendía el reino de la lengua en un gesto actual de escritura.

De ahí la necesidad de esos lenguajes segundos (lo que, en suma, se llama la crítica): ya no funcionan hoy como adiciones exteriores a la literatura (juicios, mediaciones, pausas que se consideraba útil establecer entre una obra remitida al enigma psicológico de su creación y el acto consumador de la lectura); en adelante, en el corazón de la literatura, forman parte del vacío que se instaura en su propio lenguaje; son el movimiento necesario, pero necesariamente inconcluso, por el cual la palabra es remitida a su lengua, y por el cual la lengua queda establecida sobre la palabra.

De allí también esa extraña vecindad de la locura y de la literatura, a la cual no se debe atribuir el sentido de un parentesco psicológico finalmente puesto al desnudo. Descubierta como un lenguaje que se callaba en su superposición a sí mismo, la locura no manifiesta ni cuenta el nacimiento de una obra (o de cualquier cosa que, con genio o con buena suerte, habría podido llegar a ser una obra); designa la forma vada de la que viene esta obra, es decir, el lugar donde no deja de estar ausente, donde jamás se la encontrará, porque nunca se ha encontrado allí. Allí, en esta región pálida, en este escondite esencial, se revela la incompatibilidad gemela de la obra y de la locura; es el punto ciego de la posibilidad de cada una y de su exclusión mutua.

Pero desde Raymond Roussel, desde Artaud, también es el lugar al que se aproxima el lenguaje de la literatura. Pero no se le aproxima como a alguna cosa que tuviera la tarea de enunciar. Ha llegado el tiempo de percibir que el lenguaje de la literatura no se define por lo que dice, ni por esas estructuras que lo hacen significativo. Sino que, en cambio, tiene un ser, y es sobre este ser sobre el cual hay que interrogarlo. Este ser, ¿cuál es actualmente? Algo, sin duda, que tiene que ver con la auto-implicación, con el doble y con el vacío que se abre en él. En ese sentido, el ser de la literatura, tal como se produce desde Mallarmé y llega hasta nosotros, gana la región en que, desde Freud, se obtiene la experiencia de la locura.

A los ojos de no sé qué cultura futura —y quizás esté ya próxima— seremos nosotros aquellos que más se han acercado a esas dos frases jamás pronunciadas realmente, a esas dos frases tan contradictorias e imposibles como el famoso «yo miento» y que designan, las dos, la misma auto-referencia vacía: «yo escribo» y «yo deliro». Figuraremos así al lado de otras mil culturas que han acercado el «estoy loco» al «yo soy una bestia», o «yo soy un dios», o «yo soy un signo», o aun "yo soy una verdad", como fue el caso durante todo el siglo XIX, hasta Freud. Y si esta cultura tiene amor a la historia, se acordará, en efecto, de que Nietzsche, al volverse loco, ha proclamado (en 1887) que él era la verdad (porque soy tan sabio, porque sé tanto, porque escribo tan buenos libros, porque soy una fatalidad); y que, menos de 50 años después, Roussel, en vísperas de suicidarse, ha escrito, en *Cómo he escrito algunos de mis libros*, el relato, sistemáticamente realizado, de su locura y de sus procedimientos de escritor. Y alguien se asombrará, sin duda, de que hayamos podido reconocer un parentesco tan extraño entre lo que durante largo tiempo fue temido como un grito y lo que, durante largo tiempo, fue esperado como un canto.

Pero quizá justamente esta mutación no parecerá merecer ningún asombro. Somos nosotros hoy los que nos asombramos al ver comulgar dos lenguajes (el de la locura y el de la literatura) cuya incompatibilidad ha sido erigida por nuestra historia. Desde el siglo XVII, locura y enfermedad mental han ocupado el mismo espacio en el campo de los lenguajes excluidos (en bruto, el del insensato). Al entrar en otro dominio del lenguaje excluido (en aquel cernido, consagrado, temido, levantado verticalmente por encima de sí mismo, que se remite a sí mismo en ün pliegue inútil y transgresivo, que se llama literatura), la locura despliega su parentesco, antiguo o reciente según la escala que se escoja, con la enfermedad mental.

Ésta, sin la menor duda, va a entrar en un espacio técnico cada vez mejor controlado: en los hospitales la farmacología ya ha transformado las salas de agitados en grandes acuarios tibios. Pero por debajo de esas transformaciones y por razones que parecen ajenas a ellas (al menos para nuestra mirada actual), está produciéndose un *desenlace*: locura y enfermedad mental deshacen su pertenencia a una misma unidad antropológica. Esta misma unidad desaparece, con el hombre, postulado pasajero. La locura, halo lírico de la enfermedad, no deja de extenderse. Y lejos de lo

patológico, del lado del idioma, ahí donde se repliega sin decir nada aún, está naciendo una experiencia, en que hay algo de nuestro pensamiento; su inminencia, ya visible pero absolutamente vacía, aún no puede nombrarse.

II. Mi cuerpo, ese papel, ese fuego

En las páginas 75 a 79 (t. I) he dicho que el sueño y la locura no tenían el mismo estatuto ni el mismo papel en el desarrollo de la duda cartesiana: el sueño permite dudar del lugar en que estoy, del papel que veo, de la mano que tiendo; pero la locura no es un instrumento ni una etapa de la duda; pues "*yo*, que pienso, no puedo estar loco". Exclusión, por tanto, de la locura, cuya tradición escéptica hacía de ella, por el contrarío, una de las razones de dudar.

Para resumir la objeción que a esta tesis presenta Derrida, lo mejor, sin duda, es citar el pasaje en que ofrece, dé la manera más vigorosa, su lectura de Descartes.

»Descartes acaba de decir que todos los conocimientos de origen sensible pueden engañarlo. Simula encontrarse ante la objeción asombrada del no-filósofo imaginario, al que aterra semejante audacia, y que le dice: no, no todos los conocimientos sensibles, sin los cuales estarías loco, y sería irrazonable guiarse por los locos, proponernos un discurso de loco. Descartes *hace eco* dé esta objeción: puesto que estoy aquí, puesto que escribo, puesto que me entendéis, no estoy loco, ni lo estáis vosotros, y nos encontramos entre gentes sensatas. El ejemplo de la locura no es, por tanto, revelador de la fragilidad de la idea sensible. Sea. Descartes conviene con ese punto de vista natural, o, antes bien, simula reposar en esa comodidad natural para mejor arrancarse de allí, más radical y más definitivamente, e inquietar a su interlocutor. Sea, dice, creéis que estaría loco si dudara de que estoy sentado cerca del fuego, etc., que sería extravagante si me guiara por el ejemplo de los locos. Os voy a proponer, por tanto, una hipótesis que os parecerá mucho más natural, que no estará fuera de vuestro alcance, puesto que se trata de una experiencia más común, y también más universal que las de la locura: y es la del sueño y del dormir. Descartes desarrolla entonces esta hipótesis que arruinará *todos* los fundamentos *sensibles* del conocimiento y sólo dejará al desnudo los fundamentos *intelectuales* de la certidumbre. Sobre todo, esta hipótesis no evadirá la posibilidad de extravagancias —epistemológicas— mucho más graves que las de la locura.

»Esta referencia al sueño, por tanto, no disminuye ante la posibilidad de una locura que Descartes hubiese desdeñado o aún excluido; por el contrario, constituye en el orden metódico, que aquí es el nuestro, la exasperación hiperbólica de la hipótesis de la locura. Ésta no afectaba, de manera contingente y parcial, más que ciertas regiones de la percepción sensible. Por otra parte, no se trata aquí, para Descartes, de determinar el concepto de la locura, sino de servirse de la idea corriente de la extravagancia, con fines jurídicos y metodológicos, para plantear cuestiones de derecho concernientes tan sólo a la *verdad* de las ideas[1077]. Lo que hay que retener aquí es que, desde ese *punto de vista*, el durmiente, o el soñador, está más loco que el loco. O, al menos, el soñador, respecto al problema del conocimiento que aquí

interesa a Descartes, está más lejos que el loco de la percepción verdadera. Es en el caso del sueño, no en el de la extravagancia, donde la totalidad absoluta de las ideas de origen sensible se vuelve sospechosa, queda privada del “valor objetivo”, según la expresión de Guéroult. La hipótesis de la extravagancia, no era, pues, un buen ejemplo, un ejemplo revelador; no era un buen instrumento de duda. Y ello por dos razones al menos.

»*a*). No cubre la *totalidad* del campo de la percepción sensible. El loco no se equivoca siempre y en todo, no se equivoca lo bastante, no está nunca loco.

«*b*). Es un ejemplo ineficaz e infortunado en el orden pedagógico, pues encuentra la resistencia del no filósofo que no tiene la audacia de seguir al filósofo cuando éste admite que bien podía estar loco en él momento en que habla».

La argumentación de Derrida es notable, por su profundidad, y más aún por su franqueza. Claramente queda indicado lo que está en juego en el debate: ¿Podría haber algo interior o exterior al discurso filosófico? ¿Puede tener su condición en una exclusión, un rechazo, un riesgo eludido y, por qué no, en un miedo? Sospecha que Derrida rechaza con pasión. *Pudenda origo*, decía Nietzsche, a propósito de los religiosos y de su religión.

Confrontemos los análisis de Derrida y los textos de Descartes.

1. Los privilegios del sueño sobre la locura

Derrida: «El sueño es una experiencia más común, y también más universal que la locura». «El loco no se equivoca siempre y en todo». «La locura no afecta de manera contingente y parcial más que ciertas regiones de la percepción sensible».

Ahora bien, Descartes no dice que el sueño es «más común y también más universal que la locura». Tampoco dice que los locos sólo están locos de tiempo en tiempo y respecto a puntos particulares. Antes bien escuchémosle evocar a las gentes que «constantemente aseguran que son reyes». Esos hombres que se toman por reyes, o que creen tener un cuerpo de vidrio, ¿tendrían una locura más intermitente que el sueño?

Sin embargo, es un hecho: Descartes, en el camino de la duda, da un privilegio al sueño sobre la locura. Dejemos indeciso por el momento el problema de saber si la locura está excluida, tan sólo olvidada, o retomada en una experiencia mayor o más radical.

Acaba apenas de citar, para abandonarlo, el ejemplo de la locura, cuando Descartes evoca el caso de los sueños: «Sin embargo, debo considerar, aquí, que yo soy hombre, y que por consecuente tengo la costumbre de dormir, y de representarme

en mis sueños las mismas cosas, o a veces, más inverosímiles que las de los insensatos mientras están en la vigilia».

Doble ventaja, por tanto, del sueño. Por una parte, es capaz de dar lugar a extravagancias que igualan o a veces superan la locura. Por otra parte, tiene la propiedad de producirse de manera habitual. La primera ventaja es de orden lógico y demostrativo: todo aquello de que la locura (ejemplo que acabo de dejar de lado) pudiera hacerme dudar, también podrá hacérmelo incierto el sueño; como potencia de la incertidumbre, el sueño no cede ante la locura; y nada de la fuerza demostradora de ésta se pierde en el sueño cuando haya que convencerme de todo lo que debo revocar y poner en duda. La otra ventaja del sueño es de un orden totalmente distinto: es frecuente, se produce a menudo; me quedan de él recuerdos muy cercanos, y no es difícil disponer de los recuerdos tan vivos que deja. En suma, ventaja práctica cuando se trata no ya de demostrar, sino de hacer un ejercicio y de apelar al recuerdo, a un pensamiento, a un estado, en el movimiento mismo de la meditación

La extravagancia del sueño fija su carácter *demostrativo* como *ejemplo*: su frecuencia asegura su carácter *accesible* como *ejercicio* y es, precisamente, ese carácter accesible el que preocupa, así a Descartes, mucho más, seguramente, que su carácter demostrativo, señalado de una vez por todas, y como para asegurarse de que la hipótesis de la locura puede abandonarse sin remordimiento. Por el contrario, varias veces aparece el tema de que el sueño se produce muy a menudo. Leamos: «Soy hombre, en consecuencia, tengo la costumbre de dormir»; «cuántas veces me ha ocurrido soñar durante la noche», «lo que ocurre en el sueño», «al pensar cuidadosamente, recuerdo haber sido engañado, a menudo, durmiendo».

Ahora bien, temo que Derrida haya confundido esos dos aspectos del sueño. Es como si los hubiera recubierto con una palabra que los une por la fuerza: «universal». «Universal», el sueño llegaría al mismo tiempo a todo el mundo y a propósito de todo. El sueño: dubitabilidad de todo para todos. Pero esto es forzar las palabras, es ir mucho más allá de lo que dice el texto cartesiano; o, antes bien, es hablar sin llegar a sus singularidades; es borrar el carácter muy distinto de la extravagancia del sueño y de su frecuencia; es pegar el papel específico de esos dos caracteres en el discurso cartesiano (demostración y ejercicio); es omitir la importancia mayor atribuida a la costumbre que a la extravagancia.

Pero ¿por qué es tan importante que el sueño sea familiar y accesible?

2. Mi experiencia del sueño

Derrida: «La referencia al sueño constituye, en el orden metódico que aquí es el nuestro, la exasperación hiperbólica de la hipótesis de la locura».

Antes de releer el párrafo [1078] del sueño, conservemos en la memoria la frase que acaba de decirse: «Pero ¡y qué!, son locos, y yo no sería menos extravagante si siguiera su ejemplo».

Luego, el discurso sigue así: resolución, en el sujeto meditante, de tomar en consideración el hecho de que es un hombre, que le ocurre dormir y soñar; aparición de un recuerdo o, antes bien, de una multitud de recuerdos de sueños que coinciden exactamente, rasgo tras rasgo, con la percepción de hoy (estar sentado en este lugar, vestido, cerca del fuego); sentimiento, empero, de que hay entre esta percepción y ese recuerdo una diferencia, diferencia que no sólo es verificada sino efectuada por el sujeto en el movimiento mismo de su meditación (yo contemplo ese papel; muevo la cabeza, extiendo la mano para que surja con vivacidad la diferencia entre la vigilia y el sueño); o unos nuevos recuerdos, a un segundo nivel (la vivacidad de esta impresión a menudo ha formado parte de mis sueños); con esos recuerdos, el vivo sentimiento de que estoy en vela se borra, es remplazado por la clara visión de que no hay indicio cierto que pueda separar al sueño de la vigilia; verificación que produce en el sujeto meditante un asombro tal que la indiferencia entre vigilia y sueño provoca la casi certidumbre de que se está dormido.

Puede verse que la resolución de pensar en el sueño no sólo tiene por consecuencia hacer del sueño y de la vigilia un tema de reflexión. Ese tema, en el movimiento que lo propone y lo hace variar, *tiene un efecto* en el sujeto meditante en forma de recuerdos, de impresiones vivas, de gestos voluntarios, de diferencias resentidas, de más recuerdos, de visión clara, de asombro y de una indiferenciación muy próxima de la sensación de dormir. Pensar en el sueño no es pensar en algo exterior, cuyos efectos y causas conociese yo; tampoco es evocar tan sólo toda una fantasmagoría extraña, o los movimientos del cerebro que pueden provocarla; el pensamiento del sueño es tal, cuando se aplica uno, que tiene por efecto borrar para el sujeto meditante, y en el corazón mismo de su meditación, los límites percibidos del sueño y de la vigilia. El sueño *perturba al sujeto* que en él piensa. Aplicar el espíritu al sueño no es una tarea indiferente: quizá sea, para empezar, un tema que uno se propone; pero pronto se revela que es un riesgo al cual se expone uno. Riesgo, para el sujeto, de ser modificado, riesgo de ya no estar seguro de estar despierto, riesgo de *stupor*, dice el texto latino.

Y es allí donde el ejemplo del sueño manifiesta otro de sus privilegios; por mucho que en ese punto modifique al sujeto meditante, no le impide, en el corazón mismo de ese *stupor*, continuar meditando, meditando válidamente, viendo con claridad cierto número de cosas o de principios, pese a la indistinción, por profunda que ésta sea, entre vigilia y sueño. Aun cuando ya no esté yo seguro de velar, sigo estándolo de lo que mi meditación me hace ver: es eso lo que muestra el pasaje que sigue, y que empieza justamente con una especie de resolución hiperbólica, «supongamos, pues, que estamos dormidos», o, como más enérgicamente lo dice el texto latino, *Age*

somniemus. El pensamiento del sueño me había conducido a la incertidumbre; ésta, por el asombro que provoca, a la cuasi-certidumbre del sueño; esta cuasi-certidumbre, mis resoluciones hacen ahora de ella una finta sistemática. Puesta en el sueño artificioso del sujeto meditante: *Age somniemus*, y a partir de allí, la meditación, nuevamente, podrá desarrollarse.

Pueden verse ahora todas las posibilidades dadas para el carácter ciertamente no «universal», sino modestamente habitual del sueño.

1) Es una experiencia posible, e inmediatamente accesible, cuyo modelo queda propuesto por mil recuerdos.

2) Esta experiencia posible no sólo es un tema para la meditación: se produce real y actualmente en la meditación, según la serie siguiente: pensar en el sueño, recordar el sueño, tratar de preparar el sueño y la vigilia, no saber ya si se sueña o no, y hacer voluntariamente como si se soñara.

3) Por este ejercicio meditativo, el pensamiento del sueño toma efecto en el sujeto mismo: tal pensamiento le modifica causándole *stupor*.

4) Pero al modificarlo, al hacer de él un sujeto incierto de velar, no lo descalifica como sujeto meditante: aun transformado en «sujeto supuestamente durmiente», el sujeto meditante puede seguir de manera segura el camino de su duda.

Pero hay que volver atrás y comparar esta experiencia, del sueño con el ejemplo de la locura que le precede inmediatamente.

3. El ejemplo «bueno» y el «malo»

Derrida: «Lo que hay que retener aquí es que, desde ese punto de vista, el durmiente y el soñador están más locos que el loco».

Para Derrida, la locura no ha sido excluida por Descartes, tan sólo descuidada. Descuidada en provecho de un ejemplo mejor y más radical. El ejemplo del sueño prolonga, completa y generaliza lo que el ejemplo de la locura indicaba de manera tan inadecuada. Pasar de la locura al sueño es pasar de un instrumento de duda «malo» a uno «bueno».

Ahora bien, yo creo que la oposición entre sueño y locura es de un tipo totalmente distinto. Hay que comparar paso a paso los dos párrafos de Descartes, y seguir detalladamente el sistema de su oposición.

1) La *naturaleza* del ejercicio meditativo. Aparece claramente en el *vocabulario* empleado. El párrafo de la locura: vocabulario de la comparación. Si yo quiero negar que «esas manos y ese cuerpo son míos» hace falta que yo «me compare con ciertos insensatos» (*comparare*); pero yo sería muy extravagante «si siguiera su ejemplo» (*si quod ab Os exemplum ad me transferrem*: si yo me aplicara a mí mismo algún ejemplo que viniera de ellos). El loco: término exterior con el cual yo me comparo.

Párrato del sueño: vocabulario de la memoria. «Tengo la costumbre de representarme en mis sueños»; «cuántas veces me ha ocurrido», “al pensar cuidadosamente, me acuerdo”. El soñador: lo que recuerdo haber sido yo mismo; desde el fondo de mi memoria sube ese soñador que he sido yo mismo, y que seré de nuevo.

2) Los *temas* del ejercicio meditativo. Aparecen en los ejemplos que el sujeto meditante se propone a sí mismo.

Para la locura: tomarse por un rey cuando se es pobre, creerse vestida de oro cuando se está desnudo, imaginar que se tiene un cuerpo de vidrio o que se es una muleta. La locura es totalmente distinta; ella deforma y transporta, suscita otra escena.

Para el sueño: estar sentado (como lo estoy ahora), sentir el calor del fuego (como lo siento hoy); extender la mano (como me decido, en este instante, a hacerlo). El sueño no transporta la escena; desdobla los demostrativos que señalan la escena en que yo estoy (¿Esta mano? Quizás otra mano, en imagen. ¿Este fuego? Quizás otro fuego, sueño). La imaginación onírica se fija exactamente sobre la percepción real.

3) La *prueba central* del ejercicio. Consiste en la búsqueda de la diferencia; propuestos esos temas, ¿puedo retomarlos en cuenta en mi meditación? ¿Puedo preguntarme seriamente si tengo un cuerpo de vidrio, o si no estoy desnudo en mi lecho? De ser así, heme aquí obligado a dudar aún de mi cuerpo. En cambio, éste queda salvado si mi meditación sigue siendo claramente distinta de la locura y del sueño.

¿Del sueño? Hago la prueba: tengo el recuerdo de haber soñado que yo movía la cabeza. Por tanto, voy a moverla de nuevo aquí y ahora. ¿Hay una diferencia? Sí: cierta claridad, cierta distinción. Pero, segundo tiempo de la prueba, esta claridad y distinción, ¿pueden encontrarse en el sueño? Sí, lo recuerdo claramente. Por tanto, lo que yo creía que era la norma de la diferencia (claridad y distinción) pertenece indiferentemente al sueño y a la vigilia; no puede establecer la diferencia.

¿De la locura? La prueba se hace inmediatamente. O, antes bien, con sólo ver de cerca puede verse bien que tal prueba no ocurre, como ocurre para el sueño. No se trata, en efecto, de que yo trate de tomarme por un loco que se cree rey; tampoco es cuestión de que yo me pregunte si no soy un rey (o un capitán intrépido) que se cree un filósofo encerrado meditando. La diferencia con la locura no se puede experimentar, sino que se verifica. Apenas se evocan los temas de la extravagancia cuando estalla la distinción, como un grito: *sed amentes sunt isti*.

4) *El efecto del ejercicio*. Aparece en las frases, o antes bien, en las frases-decisiones, que terminan cada uno de los dos pasajes.

Párrafo de la locura: «“Pero ¡y qué!, son locos” (tercera persona del plural, ellos, los otros, *isti*); “Yo no sería menos extravagante si siguiera su ejemplo”: sería (nótese el condicional) una locura tratar tan sólo de hacer la prueba, tratar de imitar todas esas delicias, de hacer el loco con los locos, como los locos. No es imitar a los locos

lo que me persuadirá de que yo estoy loco (como, hace un rato, el pensamiento del sueño va a convencerme de que quizá yo esté dormido); es el proyecto de imitarlos el que es extravagante». La extravagancia afecta la idea misma de someterse a la prueba; y por ello falla, remplazada por una sola verificación de diferencia.

Párrafo del sueño: A la frase «son locos» responde exactamente: «Estoy asombrado» (*obstupescere*: al grito de la diferencia responde el estupor de la indistinción); y a la frase «no sería menos extravagante si…» responde: «mi asombro (*stupor*) es tal que casi es capaz de convencerme de que estoy dormido». La prueba efectivamente tentada ha «prendido» tan bien que heme aquí (nótese el presente de indicativo) en la incertidumbre de mi propia vigilia. Y es en esta incertidumbre donde me decido a continuar mi meditación.

Sería loco tratar de hacer el loco (y renuncio a ello); pero ya es tener la impresión de dormir el pensar en el sueño (y es ello lo que voy a meditar).

Es extraordinariamente difícil permanecer sordo al eco que se hacen los dos párrafos. Difícil no quedar asombrado por el sistema de oposición compleja que los sostiene. Difícil no reconocer dos ejercicios a la vez paralelos y diferentes: el ejercicio del *demens* y el del *dormiens*. Difícil no oír las palabras y las frases que se afrontan de una y de otra parte de ese «sin embargo» cuya importancia ha sido profundamente subrayada por Derrida; pero, en mi opinión, se equivocó al analizar la función en el juego del discurso. Verdaderamente difícil decir solamente que la locura, entre las razones de dudar, es un ejemplo insuficiente, y pedagógicamente torpe, porque, de todos modos, el soñador está más loco que el loco.

Todo el análisis discursivo lo muestra: la verificación de no-locura (y el rechazo de la prueba) no tiene continuidad con la prueba del sueño (y la verificación de que quizá se está dormido).

Pero ¿por qué ese rechazo de la prueba del *demens*? Porque no ocurre, ¿puede concluirse que queda excluida? Después de todo, Descartes habla muy poco, y muy rápidamente, de la locura…

4. La descalificación del sujeto

Derrida: «Lo que es significativo es que Descartes, en el fondo, nunca habla de la locura misma en ese texto… no se trata de la locura en ese texto, no es cuestión de ella ni siquiera para excluirla».

En varias ocasiones Derrida hace notar, sabiamente, que para comprender bien el texto de Descartes es necesario referirse a la versión primera y latina. Nos recuerda —y tiene razón— las palabras empleadas por Descartes en la frase famosa: «Pero ¡y qué!, son locos (*sed amentes sunt isti*), y yo no sería menos extravagante (*demens*) si

siguiera su ejemplo». Por desgracia, en el análisis, se limita a recordarnos esas palabras.

Volvamos al pasaje mismo: «¿Cómo podría yo negar que esas manos y ese cuerpo son míos, si no me comparo con ciertos insensatos…?». (El término empleado aquí es *insani).* Ahora bien, esos *insani* que se toman por reyes o por muletas, ¿qué son?… son *amentes;* y yo no sería menos *demens* si me aplicara a mí mismo sus ejemplos. ¿Por qué esos tres términos, o, antes bien, por qué haber empleado inicialmente el término *insanus* y después la pareja *amens*-*demens*? Cuando se trata de caracterizarlos mediante las inverosimilitudes de su imaginación, los locos son llamados *insani*: palabra que pertenece tanto al vocabulario corriente como a la terminología médica. Ser *insanus* es tomarse por lo que no se es, es creer en quimeras, es ser víctima de ilusiones; ésos son los signos. En cuanto a las causas, es tener, el cerebro nublado de vapor. Pero cuando Descartes quiere no caracterizar la locura sino afirmar que no debo seguir el ejemplo de los locos, emplea los términos *demens* y *amens*: término inicialmente jurídico, antes de ser médico, y que designa toda una categoría de gentes incapaces de ciertos actos religiosos, civiles, judiciales: los *dementes* no disponen de la totalidad de sus derechos, cuando se trata de hablar, de prometer, de comprometerse, de firmar, de intentar una acción, etc. *Insanus* es un término caracterizante; *amens* y *demens*, términos descalificantes. En el primero, se trata de signos; en los otros, de capacidad.

Las dos frases: para dudar de mi cuerpo es necesario que «yo me compare con ciertos insensatos» y «pero ¡y qué!, son locos», no prueban una tautología impaciente e irritada. No se trata de decir: hay que ser o hacer como los locos, sino: ellos son locos y yo no soy loco. Sería quitar relieve al texto, resumirlo como lo hace Derrida: «puesto que estoy aquí… no estoy loco, ni vosotros, y estamos entre gente sensata». El desarrollo del texto es totalmente distinto: dudar del propio cuerpo es ser como los espíritus perturbados, los enfermos, los *insani*. ¿Puedo seguir su ejemplo y, por mi parte, fingir al menos la locura, y a mis propios ojos hacerme dudoso de si estoy loco o no? No puedo ni debo hacerlo. Esos *insani* son a *mentes* y yo no sería menos *demens* que ellos, ni menos jurídicamente descalificado si siguiera su ejemplo…

Derrida ha sentido oscuramente esta connotación jurídica de la palabra. Vuelve a ella varias veces, insistiendo y dudando. Descartes, dice Derrida, «trata la locura como un índice para una cuestión de derecho y de valor epistemológico». O bien: «No se trata aquí, para Descartes, de determinar el concepto de locura, sino de aprehender la noción corriente de extravagancia para fines jurídicos y metodológicos, para cuestiones de derecho concernientes tan sólo a la verdad de las ideas». Sí, Derrida tiene razón al subrayar que en ese punto es cuestión de derecho. Sí, también tiene razón al decir que Descartes no ha querido «determinar el concepto de locura» (y, ¿quién lo ha pretendido jamás?). Pero no tiene razón cuando no ve que el texto de Descartes juega sobre la separación entre dos tipos de determinaciones de la locura (los unos médicos y los otros jurídicos). Sobre todo, se equivoca al decir con

demasiada prisa que la cuestión de derecho aquí planteada concierne a «la verdad de las ideas», siendo así que, como las palabras lo dicen claramente, concierne a la cualificación del sujeto.

El problema puede plantearse entonces así: ¿Puedo dudar de mi propio cuerpo, puedo dudar de mi actualidad? A ello me invita el problema de los locos, de los *insani*. Mas compararme con ellos, ser como ellos, implica que yo también, como ellos, voy a quedar demente, incapaz y descalificado en mi empresa de meditación: no sería yo menos *demens* si siguiera sus ejemplos. Pero si, en cambio, pongo el ejemplo del sueño, si finjo soñar, entonces, por muy *dormiens* que yo sea, podré continuar meditando, razonando, viendo claramente. *Demens*, no podría yo proseguir: en esta sola hipótesis estoy obligado a defenderme, a considerar otra cosa, a ver si otro ejemplo me permite dudar de mi cuerpo. *Dormiens*, puedo proseguir mi meditación, sigo calificado para pensar, y tomo, entonces, la resolución: *Age somniemus*, que me introduce en un nuevo momento de la meditación.

Realmente sería necesaria una lectura bien lejana para afirmar que «no se trata de la locura en este texto».

Sea, diréis vosotros. Admitamos, pese a Derrida, que sea necesario prestar tanta atención al texto y a todas sus pequeñas diferencias. ¿Habéis demostrado, sin embargo, que la locura está definitivamente excluida del camino de la duda? ¿No va a referirse a ella Descartes a propósito de la imaginación? ¿No es de ella de la que se tratará a propósito de la extravagancia de los pintores y de todas esas quimeras fantásticas que inventan?

5. La extravagancia de los pintores

Derrida: «Lo que Descartes parecía excluir antes como extravagancia es admitido aquí como posibilidad… Ahora bien, en esas representaciones, esas imágenes, esas ideas en el sentido cartesiano, todo puede ser falso y ficticio, como las representaciones de esos pintores cuya imaginación, como dice expresamente Descartes, es lo bastante “extravagante” para imitar cualquier cosa tan nueva que nunca hayamos visto nada semejante».

Cierto, varias veces se hablará de la locura en el resto de la obra cartesiana. Y su papel descalificador para el sujeto meditante no impedirá que la meditación pueda ser sobre aquélla, pues no es por el contenido de sus extravagancias por lo que la locura queda fuera: lo es para el sujeto que quisiera, a la vez, «hacer el loco» y meditar, cuando se trata de saber si el sujeto puede volver a tomarla en cuenta, imitarla, fingirla y arriesgarse a no saber ya bien si es razonable o no. Creo haberlo dicho: La locura es excluida por el sujeto que duda para poder calificar como sujeto dudante. Pero no queda excluida como objeto de reflexión y de saber. ¿No es característico que

la locura de la que habla Descartes en el párrafo estudiado antes esté definida en términos médicos, como el resultado de un «cerebro perturbado u ofuscado por los negros vapores de la bilis»?

Pero Derrida podría insistir y hacer valer que la locura se encuentra también en el movimiento de la duda, mezclada con la imaginación de los pintores. Se encuentra manifiestamente presente como lo indica esa palabra «extravagante» creada para describir la imaginación de los pintores: «Si quizá su imaginación ea lo bastante extravagante para inventar algo tan nuevo que nunca hayamos visto nada semejante… Cierto, por lo menos los colores de que se componen deben ser verdaderos». Derrida ha sentido perfectamente lo que había de singular en la expresión «su imaginación es bastante extravagante». Él lo ha sentido tan bien que en su cita lo ha subrayado como punto de apoyo, sin duda, de su demostración. Y yo suscribo enteramente la necesidad de aislar bien, de poner aparte esas pocas palabras.

Pero por una razón distinta: sencillamente porque *no se encuentran* en el texto de Descartes. Es una adición del traductor: el texto latino dice solamente: «*Si forte aliquid excogitent ad eo novum ut nihil…*», «si quizás inventan algo tan nuevo». Es curioso que Derrida, para hacer valer su tesis, haya escogido, retenido y subrayado espontáneamente aquello que, precisamente, *sólo* se encuentra en la traducción francesa de las *Meditaciones*; curioso también que haya insistido y afirmado que la palabra «extravagante» haya sido empleada «expresamente» por Descartes.

Así pues, no parece que el ejemplo del sueño sea tan sólo, para Descartes, una generalización o una radicalización del caso de la locura. No es como ejemplo débil, menos bueno, insuficiente, poco «revelador», «ineficaz» como la locura la distingue del sueño; y no es por su menor valor por lo que será como dejada de lado después de ser evocada. El ejemplo de la locura se enfrenta al del sueño; se confrontan uno al otro y se oponen según todo un sistema de diferencias claramente articuladas en el discurso cartesiano.

Ahora bien, yo temo que el análisis de Derrida descuide muchas de esas diferencias. Diferencias literales de las palabras (*comparare / reminiscere; exemplum transferre / persuadir;* condicional/indicativo). Diferencias temáticas de las imágenes (hallarse cerca de la lumbre, tender la mano y abrir los ojos/creerse rey, estar cubierto de oro, tener el cuerpo de vidrio); diferencias textuales en la disposición y en la oposición de los párrafos (el primero se basa en la distinción entre *insanus* y *demens,* y sobre la *implicación jurídica* de *demens* por *insanus*; el segundo juega sobre la distinción «recordar que se ha dormido/persuadirse de que se duerme», sobre el *paso real* del uno al otro con un espíritu que no se aplica a tal recuerdo). Pero, sobre todo, diferencias al nivel de lo que ocurre en la meditación, al nivel de los *acontecimientos* que allí se suceden: *actos* efectuados por el sujeto meditante (comparación/reminiscencia); *efectos* producidos en el sujeto meditante (percepción súbita e inmediata de una diferencia/asombro-estupor-experiencia de una

indistinción); calificación del sujeto meditante (invalidado si era *demens*, validado aun si estaba *dormiens*).

Puede verse bien que este último conjunto de diferencias domina todas las otras; se refiere menos a la organización significante del texto que a la serie de los acontecimientos (actos, efectos, calificaciones) que lleva con ella la práctica discursiva de la meditación: se trata de las modificaciones del sujeto por el ejercicio mismo del discurso. Si yo tengo la impresión de que un lector, tan notablemente asiduo como Derrida, ha pasado por tantas diferencias literarias, temáticas o textuales, es por no haber reconocido aquellas que forman su principio, a saber, las «diferencias discursivas».

Hay que tener presente el título mismo de «meditaciones». Todo discurso, cualquiera que sea, está constituido por un conjunto de enunciados que son producidos, cada uno, en su lugar y en su tiempo, como otros tantos acontecimientos discursivos. Si se trata de una pura demostración, esos enunciados pueden leerse como una serie de acontecimientos ligados los unos a los otros según cierto número de reglas formales; en cuanto al sujeto del discurso, no queda implicado en la demostración: permanece, por relación a ella, fijo, invariable y como neutralizado Una «meditación», por el contrario, produce, como otros tantos acontecimientos discursivos, enunciados nuevos que llevan con ellos una serie de modificaciones del sujeto enunciante: a través de lo que se dice en la meditación, el sujeto pasa de la oscuridad a la luz, de la impureza a la pureza, de la coacción de las pasiones a la liberación, de la incertidumbre y de los movimientos desordenados a la serenidad de la sabiduría, etc. En la meditación, el sujeto es alterado sin cesar por su propio movimiento; su discurso suscita efectos en el interior de los cuales queda preso; lo expone a riesgos, lo hace pasar por pruebas o tentaciones, produce en él estados y le confiere un estatuto o una calificación que no tenía en el momento inicial. En suma, la meditación implica un sujeto móvil y modificable por el efecto mismo de los acontecimientos discursivos que se producen. Puede verse a partir de allí lo que sería una meditación demostrativa: un conjunto de acontecimientos discursivos que constituyen a la vez grupos de enunciados ligados los unos a los otros por reglas formales de deducción, y series de modificaciones del sujeto enunciante, modificaciones que se encadenan continuamente las unas a las otras; más precisamente, en una meditación demostrativa, los enunciados, formalmente ligados, modifican el sujeto a medida que se desarrollan, le liberan de sus convicciones o introducen, por el contrario, dudas sistemáticas, provocan iluminaciones o resoluciones, lo libran de sus vínculos o de sus certidumbres inmediatas, producen estados nuevos; pero, a la inversa, las decisiones, las fluctuaciones, los desplazamientos, las calificaciones primeras o adquiridas del sujeto hacen posibles conjuntos de enunciados nuevos, que, a su vez, se deducen regularmente los unos de los otros.

Es esta doble lectura la que requieren las *Meditaciones*: un conjunto de proposiciones que formen un *sistema*, que cada lector debe recorrer si desea verificar su verdad; y un conjunto de meditaciones que forman *ejercicio*, que cada lector debe efectuar, y por los cuales cada lector debe ser afectado si, a su vez, quiere ser el sujeto que enuncia, por su propia cuenta, esta verdad. Y si hay ciertos pasajes de las *Meditaciones* que pueden descifrarse, de manera exhaustiva, como encadenamiento sistemático de proposiciones —momento de pura deducción—, existen, en cambio, especies de «quiasmas» en que se cruzan las dos formas del discurso, y en que el ejercicio que modifica al sujeto ordena la sucesión de las proposiciones, u ordena la unión de los distintos grupos demostrativos. Tal parece que el paso sobre la locura y el sueño es de este orden.

Volvamos a tomarlo ahora en su conjunto y como un entrecruzamiento de la trama demostrativa y la trama ascética.

1) El pasaje que precede inmediatamente se presenta como un silogismo práctico.

> Debo dudar de lo que me ha engañado una vez.
>
> Ahora bien, los sentidos, de los que tengo todo lo que he recibido de más verdadero y más seguro, me han engañado, y más de una vez.
>
> Por tanto, ahora no puedo fiarme de ellos.

Puede verse que se trata de un fragmento deductivo cuya importancia es totalmente general: *todo* lo que se ha recibido como más *verdadero* cae bajo el golpe de la duda, con los sentidos que lo han aportado. A *fortiori*, no puede quedar nada que no resulte al menos igualmente dudoso. ¿Es necesario generalizar más? La hipótesis de Derrida, que el ejemplo (ineficaz) de la locura, y aquél (eficaz) del sueño han sido llamados para operar esta generalización y para llevar más lejos el silogismo de la duda, no puede conservarse. Desde entonces, ¿por qué son llamados?

2) Son llamados menos por una objeción o restricción que por una resistencia: hay cosas sensibles de las que «*razonablemente* no se puede dudar». Es la palabra «*plane*» la que el traductor ha interpretado como «razonablemente». ¿Cuál es, pues, esta «imposibilidad», cuando se acaba de establecer un silogismo absolutamente concluyente? ¿Cuál es, pues, este obstáculo, que se opone a que se dude «enteramente», «absolutamente», «completamente» (¿razonablemente?), cuando se acaba de sostener un razonamiento racionalmente inatacable? Es la imposibilidad, para el sujeto, de efectuar realmente, en el ejercicio que lo modifica a sí mismo, una duda tan general; es la imposibilidad de constituirse a sí mismo en sujeto universalmente dudante; lo que resulta un problema, después de un silogismo de alcance tan general, es la retoma de un consejo de prudencia en la duda, es la transformación del sujeto «que sabe que debe dudar de todas las cosas» en sujeto «que aplica a todas las cosas su resolución de dudar». Puede verse por qué el traductor ha interpretado «*plane*» por «razonablemente»: tratando de efectuar esa duda racionalmente necesaria, me expongo a perder esta calificación de «razonable»

que he puesto en juego desde el principio de las meditaciones (y al menos en tres formas: tener el espíritu bastante maduro, estar libre de cuidados y de pasiones, contar con un retiro pacífico). Para resolverme a dudar de todo, ¿debo descalificarme como ser razonable? Si deseo mantener mi calificación de razonable, ¿debo renunciar a efectuar esa duda o al menos a efectuarla en su generalidad?

La importancia de las palabras «poder dudar completamente» se basa en que marcan el punto de cruce de las dos formas discursivas: la del sistema y la del ejercicio; al nivel de la discursividad ascética, aún no se puede dudar razonablemente. Por tanto, es ésta la que va a dominar el desarrollo siguiente, y es ello lo que se encuentra empeñado, no es la extensión de las cosas dudosas, sino el estatuto del sujeto dudante, la elaboración calificadora que le permite ser a la vez «omnidudante» y razonable.

Pero ¿cuál es, pues, el obstáculo, el punto de resistencia del ejercicio de la duda?

3) ¿Mi cuerpo y la percepción inmediata que tengo de él? Más exactamente, un dominio que se define como «lo vivo y lo próximo» (por oposición a todas esas cosas «lejanas» y «débiles» que, sin problemas, puedo *poner* en duda): estoy aquí, vestido con una bata, sentado cerca de la lumbre; en suma, todo el sistema de actualidad que caracteriza este momento de mi meditación. Es capital el hecho de que Descartes no evoque aquí la certidumbre que se puede tener, en general, del propio cuerpo, sino todo aquello que, en este *instante* preciso de la meditación, resiste, *de hecho*, a la efectuación de la duda por el sujeto que medita *actualmente*. Puede verse que no son ciertas cosas que, por sí mismas (su naturaleza, su universalidad, su inteligibilidad), resistirían a la duda, sino, antes bien, lo que caracteriza la actualidad del sujeto meditante (el lugar de su meditación, el gesto que está haciendo, las sensaciones que llaman su atención). Si realmente dudara de todo este sistema de actualidad, ¿aún sería razonable? ¿No renunciaría justamente a todas esas garantías de una razonable meditación que se ha dado al escoger, como se ha dicho antes, el momento de su empresa (bastante tarde para su edad, pero no demasiado: ha llegado el momento que él no debe dejar pasar), sus condiciones (estar en calma, sin ninguna preocupación que pueda distraerlo), su lugar (un retiro apacible)? Si debo ponerme a dudar del lugar en que estoy, de la atención que pongo en ese papel, y de este calor de la lumbre que caracteriza mi momento presente, ¿cómo podría yo seguir convencido del carácter razonable de mi empresa? Y, es que ¿poniendo en duda esta actualidad no voy por ello mismo a hacer imposible toda meditación razonable y a quitar todo valor a mi resolución de descubrir finalmente la verdad?

Para responder a esta pregunta se recurre a dos ejemplos, uno al lado del otro, que nos obligan, ambos, a poner en duda el sistema de actualidad del sujeto.

4) Primer ejemplo: la locura. En efecto, los locos se hacen por completo la ilusión sobre lo que constituye su actualidad: se creen vestidos cuando están desnudos, reyes cuando son pobres. Pero ¿puedo yo retomar por cuenta mía este ejemplo? y, ¿es a través de él como voy a poder transformar en resolución efectiva la proposición de

que se debe dudar de todo lo que nos viene de los sueños? Imposible: *isti sunt dementes*, es decir, están jurídicamente descalificados como sujetos razonables, y calificarme como ellos, según ellos («transferir a mí su ejemplo») me descalificaría a mi vez, y yo no podría ser sujeto razonable de meditación («yo no sería menos extravagante»). Si nos servimos del ejemplo de la locura para pasar de los sistemas a la ascesis, de la proposición a la resolución, bien se puede constituir como sujeto teniendo que poner todo en duda, pero no se puede seguir calificado como sujeto que lleve razonablemente su meditación a través de la duda hasta una eventual verdad. La resistencia de la actualidad al ejercicio de la duda se reduce por un ejemplo demasiado fuerte: lleva consigo la posibilidad de meditar válidamente; las dos calificaciones «sujeto dudante»-«sujeto meditante» en este caso no son simultáneamente posibles.

Que la locura sea planteada como descalificante en toda búsqueda de la verdad, que no sea «razonable» acudir a sí mismo para efectuar la duda necesaria, que no se la pueda fingir ni por un instante, que inmediatamente se hace obvia la imposibilidad de la asignación del término *demens*: tal es el punto decisivo en que Descartes se separa de todos aquellos para quienes la locura puede ser, de un modo o de otro, portadora o reveladora de verdad.

5) Segundo ejemplo: el sueño. Así pues, la locura ha sido excluida, no como ejemplo insuficiente, sino como prueba excesiva e imposible. Se invoca entonces el sueño: y es que él hace la actualidad del sujeto no menos dudosa que la locura (se cree estar sentado a la mesa y se está desnudo en el lecho); pero presenta, con relación a ella, cierto número de diferencias: forma parte de las virtualidades del sujeto (yo soy hombre), de sus virtualidades frecuentemente actualizadas (tengo la costumbre de dormir y de soñar), de sus recuerdos (muy bien recuerdo haber soñado), y de sus recuerdos que puedan expresarse con la impresión más viva (al punto de que puedo comparar válidamente mi impresión actual y mi recuerdo del sueño). A partir de esas propiedades del sueño, es posible llevar el ejercicio de una puesta en duda por el sujeto meditante, de su propia actualidad. Primer momento (que define la prueba): recuerdo haber soñado lo que yo percibo actualmente como mi actualidad. Segundo momento (que por un instante parece invalidar la prueba): el gesto que hago en el instante mismo de mi meditación para saber si duermo bien parece tener la claridad y la distinción de la vigilia. Tercer momento (que valida la prueba): no sólo recuerdo imágenes de mi sueño, sino también su claridad, tan grande como la de mis impresiones actuales. Cuarto momento (que concluye la prueba): al mismo tiempo *veo manifiestamente* que no hay marca cierta para distinguir el sueño y la realidad, y ya no sé muy bien, tan *asombrado estoy*, si en este momento preciso no estaré durmiendo. Esas dos vertientes de la prueba lograda (estupor incierto y visión manifiesta) constituyen el sujeto como *dudando efectivamente* de su propia actualidad, y como *continuando válidamente una meditación* que aparta todo lo que no es verdad manifiesta. Las dos calificaciones (dudando de todo lo que viene de los

sentidos, y meditando válidamente) se efectúan realmente. El silogismo había exigido su puesta en juego simultánea; la conciencia de actualidad del sujeto meditante había presentado obstáculos a que se cumpliera con esta exigencia. La tentativa de seguir el ejemplo de los locos había confirmado esta incompatibilidad; el esfuerzo de actualizar la vivacidad del sueño ha mostrado, en cambio, que esta incompatibilidad no es insuperable. Y el sujeto meditante se encuentra sujeto dudante al término de dos pruebas que se oponen: una que ha constituido al sujeto como razonable (frente al loco descalificado), la otra que ha constituido al sujeto como dudante (en la indistinción del sueño y la vigilia).

Adquirida al fin esta calificación del sujeto (*Age somniemus*), por fin va la discursividad sistemática a poder cruzar de nuevo el discurso del ejercicio, adueñarse de la situación, poner bajo examen las verdades inteligibles hasta que un nuevo momento ascético constituya al sujeto meditante como amenazado de error universal por el «gran engañador». Pero aun en ese momento de la meditación, la calificación de «no-loco», como la calificación de «soñador eventual», seguirá siendo válida.

Me parece que Derrida ha sentido, con vivacidad y profundidad, que ese paso sobre la locura tenia un lugar singular en el desarrollo de las *Meditaciones*. Y ese sentimiento lo ha transcrito en su texto, en el momento mismo en que trata de dominarlo.

1) Para explicar que es cuestión de la locura, en ese punto preciso de las *Meditaciones*, Derrida inventa una alternación de voz que desplazaría, arrojaría al exterior y eliminaría del texto mismo la difícil exclamación: «pero ¡y qué!, son locos».

En efecto, Derrida se encontraba ante un problema embarazoso. Si es verdad, como él supone, que todo ese movimiento de la meditación primera opera una generalización de la duda, ¿por qué se detiene, así sea por un instante, en la locura o aun en el sueño? ¿Por qué tomarse la molestia de demostrar que las sensaciones vivas y próximas no son más dudosas que las más pálidas y más remotas, puesto que acaba de ser establecido, *de manera general*, que no debe uno fiarse de lo que viene de los sentidos? ¿Por qué aferrarse al punto particular de mi cuerpo, de ese papel, de ese fuego, por qué una desviación hacia los singulares engaños de la locura y del sueño?

A esta inflexión, Derrida le ha dado el estatuto de ruptura. Ha imaginado una intervención extraña, el escrúpulo o la reticencia de un retrasado que se inquieta del movimiento que le desborda y que, en el último momento, entabla un combate de retaguardia. Acaba Descartes de decir apenas que no debe uno fiarse de los sentidos cuando una voz se eleva, la de un campesino extraño a toda urbanidad filosófica; trataría, a su manera simple, de entablar, de limitar al menos la resolución del pensador: «Me parece muy bien que dudéis de algunas de vuestras percepciones, pero… que estáis sentado aquí, cerca de la lumbre, hablando este idioma, con ese papel entre las manos y otras cosas de la misma naturaleza[1079], habría que estar loco para dudar de ello; más exactamente, sólo los locos pueden cometer errores en cosas

tan ciertas. Ahora bien, loco, ciertamente no lo estoy». Es entonces cuando Descartes volvería a tomar la palabra y diría a ese rústico, a ese hombre limitado: convengo en que vos no estáis loco, puesto que no os resolvéis a ello; recordad sin embargo que todas las noches soñáis y que vuestros sueños cotidianos no son menos locos que esta locura que rechazáis. Y la ingenua reticencia de su interlocutor que no puede dudar de su cuerpo porque no quiere estar loco sería vencida por el ejemplo del sueño, de tal manera «más natural», «más común», «más universal».

¡Seductora hipótesis, la de Derrida! Resuelve con la mayor justeza su problema: mostrar que la filosofía va directamente a poner en duda la totalidad de la «etantidad», que es precisamente ésa la forma y la marca filosófica de su recurso; si llega, a detenerse un instante en una «etantidad» tan singular como la locura, sólo será si un ingenuo le tira de la manga y lo interroga; por si mismo, él no se hubiese detenido en esas historias de reyes desnudos y de muletas. Así el rechazo de la locura, la exclamación súbita «pero ¡y qué!, son locos» se encuentran rechazados por Derrida y tres veces encerrados en el *exterior* del discurso filosófico. Puesto que es otro sujeto el que habla (ya no el filósofo de las *Meditaciones*, sino este objetor que hace oír su voz bronca); puesto que habla de un lugar que es el de la ingenuidad no filosófica; puesto que, finalmente, el filósofo, volviendo a tomar la palabra y citando el ejemplo más «fuerte» y más «demostrativo» del sueño desarma la objeción y hace aceptar algo peor que la locura a aquel mismo que la rechaza.

Pero puede verse ahora qué precio ha pagado Derrida por su hábil hipótesis. Omisión de cierto número de elementos *literales* (que aparecen desde que se tiene el cuidado de comparar el texto latino con la traducción francesa); elisión de las diferencias *textuales* (todo el juego de las oposiciones semánticas y gramaticales entre el párrafo del sueño y el de la locura); borramiento, finalmente, y sobre todo, de la determinación *discursiva* esencial (doble trama del ejercicio y de la demostración). Curiosamente, Derrida, al imaginar detrás de la escritura de Descartes esta otra voz, objetante e ingenua, ha borrado todas las diferencias del texto; o, antes bien, al borrar todas esas diferencias, al acercar lo más posible la prueba de la locura y la prueba del sueño, al hacer de la una el primer borrador, pálido y fallido, de la otra, al reabsorber la insuficiencia de la primera en la universalidad del segundo, Derrida proseguía la exclusión cartesiana. Para Descartes, el sujeto meditante debía excluir la locura al calificarse como no-loco. Ahora bien, esta exclusión a su vez es demasiado peligrosa sin duda para Derrida: ya no a causa de la descalificación con que amenaza con anular al sujeto filosofante, sino por la calificación con que marcaría al discurso filosófico; lo determinaría, en efecto, como «otro» que el discurso loco; establecería entre ellos una relación de exterioridad, haría pasar al discurso filosófico al «otro lado» en la pura presunción de no estar loco. Separación, exterioridad, determinación de las que debe salvarse el discurso del filósofo si debe ser «proyecto de exceder toda totalidad terminada y determinada». Por tanto, hay que excluir, porque es determinante, esta exclusión cartesiana. Y para hacerlo, vemos que Derrida está

obligado a proceder a hacer tres operaciones: afirmar, contra toda la economía visible del texto, que la potencia de la duda propia de la locura está incluida, *a fortiori*, en el sueño; imaginar (para explicar que, a pesar de todo, sea cuestión de la locura) que es otro que excluye la locura, por su cuenta propia y según la diagonal de la objeción; finalmente, quitar a esta exclusión todo estatuto filosófico, denunciando su rusticidad ingenua. Invertir la exclusión cartesiana en inclusión; excluir, excluyéndola, dando a su discurso estatuto de objeción; excluir la exclusión rechazándola en la ingenuidad pre-filosófica; no ha necesitado menos Derrida para llegar al cabo del texto cartesiano y para reducir a nada la cuestión de la locura. Puede verse el resultado: la elisión de las diferencias del texto y la invención compensadora de una diferencia de voz llevan la exclusión cartesiana a un segundo nivel; finalmente, queda excluido que el discurso filosófico excluya la locura.

2) Pero la locura quizá no se deje reducir así. Si suponemos en efecto que Descartes no ha «hablado» de la locura, allí donde en su texto se trata de los *insani* y de los *dementes*, si suponemos que haya cedido por un momento la palabra a un rústico, que presente una objeción tan burda, ¿no podría decirse que él ha procedido, aunque de una manera insidiosa y silenciosa, a excluir la locura?

¿No podría decirse que, de hecho y constantemente, ha evitado la cuestión de la locura?

A esta objeción, Derrida le sale al paso: pues si, el riesgo de la locura ha sido bien afrontado por Descartes; no como pretendéis de manera previa y casi marginal a propósito de una cuestión de muletas y de reyes desnudos, sino en el núcleo mismo de su empresa filosófica: precisamente allí donde su discurso, arrancándose a todas las consideraciones naturales sobre los errores de los sentidos o los embotamientos de cerebro, toma, en la duda hiperbólica y la hipótesis del genio malo, su dimensión radical. Allí es donde la locura es puesta en cuestión y afrontada: en efecto, con el genio malo, yo supongo que me he engañado aún más radicalmente que aquellos que creen tener un cuerpo de vidrio; llego hasta a persuadirme de que dos y tres quizá no son cinco; luego, con el *cogito* llego a este extremo, a este exceso por relación a toda determinación que me permite decir que, engañado o no, loco o no, yo existo. El genio malo estaría allí, si el punto en que la filosofía se arriesga ella misma, y con el exceso que le es propio, a la locura; y el *cogito* el momento en que la locura se borra (no porque estuviera excluida sino porque su determinación, ante la razón, dejaría de ser pertinente). Por tanto, no seria necesario, según Derrida, atribuir demasiada importancia a la pequeña farsa del campesino que hace irrupción, al principio del texto, con sus locos de aldea: pese a todos sus sollozos, no llegarían a plantear la cuestión de la locura. En cambio, todas las amenazas de la Sinrazón jugarían sobre las figuras, por lo demás inquietantes y sombrías, del genio malo. Asimismo, la retoma por el sueño de las peores extravagancias de los locos sería, al principio del texto, una fácil victoria; en cambio, después del gran alocamiento del genio malo no sería necesario nada menos que la punta del *cogito* (y su exceso sobre la «totalidad de

la etantidad») para que las determinaciones de la locura y de la razón aparezcan como no radicales. El gran teatro solemne del universo engañoso del «yo pienso» repetiría, pero esta vez en la radicalidad filosófica, la fábula aún natural del demente y del durmiente.

Para sostener tal interpretación, primero ha necesitado Derrida negar que la locura estuviera en cuestión allí donde es nombrada (y en términos específicos, cuidadosamente diferenciados). Ahora hay que demostrar que está en cuestión allí donde no es nombrada. Esta demostración la logra Derrida mediante dos series de derivaciones semánticas. Basta con citarlas: *Genio malo*: «locura total», «alocamiento total», «desorden del cuerpo» y «subversión del pensamiento puro», «extravagancia», «atacamiento que no puedo dominar».

Cogito: «loca audacia», «proyecto loco», «proyecto que reconoce la locura como su libertad», «desarreglo y desmesura de la hipérbole», «exceso inaudito y singular», «exceso hacia la Nada y el Infinito», «punta hiperbólica que debiera ser, como toda locura pura en general, silenciosa».

Hacen falta todas esas derivaciones alrededor del texto de Descartes para que el genio malo y el *cogito* se conviertan, según deseo de Derrida, en la verdadera escena de enfrentamiento con la locura. Pero es necesario más: hace falta, según los textos mismos de Descartes, pegar todo lo que muestre que el episodio del genio malo es un ejercicio voluntario, controlado, dominado y llevado de punta a punta por un sujeto meditante que jamás se deja sorprender. Si bien es cierto que la hipótesis del genio malo hace llevar la sospecha del error mucho más allá de esas ilusiones sensibles de las cuales dan ejemplo algunos locos, el que forma esta ficción (y por el hecho mismo de que la forma voluntariamente y por ejercicio) se libra del riesgo de «recibirlos en su creencia», como es el caso y el destino de los locos. Se le engaña, mas no se le impone. Quizás todo es ilusión, pero sin ninguna credulidad. El genio malo engaña, sin duda mucho más que un cerebro embotado; puede dar nacimiento a todos los decorados ilusorios de la locura; es algo totalmente distinto de la locura. Hasta podría decirse que es lo contrario, puesto que en la locura *yo creo* que una púrpura ilusoria cubre mi desnudez y miseria, en tanto que la hipótesis del genio malo *me* permite *no creer* que existen ese cuerpo y esas manos. En cuanto a la extensión del engaño, cierto es que el genio malo no cede ante la locura, pero en cuanto a la posición del sujeto por relación al engaño, genio malo y demencia se oponen rigurosamente. Si el genio malo retoma las potencias de la *locura*, es después de que el ejercido de la meditación ha excluido el riesgo de *estar loco*.

Releamos el texto de Descartes. «Yo pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las otras cosas exteriores no son nada más que ilusiones y ensueños» (en tanto que el loco cree que esas ilusiones y ensueños son realmente el cielo, el aire, y todas las cosas exteriores). «Yo mismo me consideraría como carente de manos, de ojos… pero creyendo falsamente tener todas esas cosas» (en tanto que el loco cree falsamente que su cuerpo es de vidrio, pero no considera

que lo cree falsamente). «Me cuidaré de no recibir en mi creencia ninguna falsedad» (en tanto que el loco las recibe todas).

Bien puede verse que ante el astuto engañador, el sujeto meditante se comporta no como un loco enloquecido por el error universal, sino como un adversario no menos astuto siempre en guardia, constantemente razonable, que permanece en posición de soberano ante su ficción: «Yo prepararé tan bien mi espíritu a todas las tretas de ese gran engañador que, por poderoso y astuto que sea, no me podrá imponer nada». ¡Cuán lejos estamos de los temas tan bonitamente variados por Derrida: «Locura total, enloquecimiento total que no podría yo dominar, puesto que me es infligido por la hipótesis, y que ya no soy responsable!». ¿Cómo imaginar que el sujeto meditante ya no sea responsable de lo que él mismo llama ese designio penoso y laborioso?

Acaso haya que preguntar cómo un autor tan minucioso como Derrida, tan atento a los textos, haya podido no sólo cometer tantas omisiones, sino también operar tantos desplazamientos, intervenciones, sustituciones. Pero acaso se lo deba uno preguntar en la medida en que Derrida no hace más que reanimar en su lectura una muy antigua tradición. Por cierto, él está consciente de ello, y esta fidelidad parece confortarlo. En todo caso, le repugna pensar que los intérpretes clásicos, por inatención, no hayan percibido la importancia y la singularidad del paso sobre la locura y el sueño.

Estoy de acuerdo al menos en un hecho: no es por un efecto de su inatención por lo que los intérpretes clásicos han perdido, antes de Derrida y como él, ese pasaje de Descartes. Es por sistema. Sistema cuyo representante más decisivo es hoy Derrida, en su último brillo: reducción de las prácticas discursivas a las trazas textuales; elisión de los acontecimientos que se producen allí para no conservar más que las marcas por una lectura; invención de voces detrás de los textos para no tener que analizar los modos de implicación del sujeto en los discursos; asignación de lo originario como dicho y no dicho en el texto para no remplazar las prácticas discursivas en el campo de las transformaciones en que se efectúan.

No diré que es una metafísica, *la* metafísica, o su recinto que se oculta en esta «textualización» de las prácticas discursivas. Iré mucho más lejos: diré que es una pequeña pedagogía históricamente bien determinada que, de manera muy visible, se manifiesta. Pedagogía que enseña al alumno que no hay nada fuera del texto pero que en él, en sus intersticios, en sus espacios y no dichos, reina la reserva del origen; que, por tanto, no es necesario ir a buscar en otra parte, sino aquí mismo, no en las palabras, directamente, pero sí en las palabras como borrones, en su *red* se dice «el sentido del ser». Pedagogía que, inversamente, da a la voz de los maestros esa soberanía sin límite que le permite predecir indefinidamente el texto.

El Padre Bourdin suponía que, según Descartes, no era posible dudar de las cosas ciertas, ya se esté dormido o demente. Por relación a una certidumbre fundada el hecho de soñar o de delirar no resultaría pertinente. Ahora bien, a esta interpretación

responde Descartes de una manera muy explícita: «No me acuerdo de haber dicho nada de ello, ni siquiera de haber soñado al dormir». En efecto: nada puede ser concebido clara y distintamente que no sea cierto (y a este nivel, el problema de saber si quien concibe sueña o delira no se encuentra siquiera planteado). Pero, añade inmediatamente Descartes, ¿quién puede *distinguir* «lo que es claramente concebido y lo que sólo parece serlo»? ¿Quién, pues, como sujeto pensante y meditante puede saber si sabe claramente o no? ¿Quién, pues, es capaz de no hacerse ilusiones sobre su propia certidumbre, y de no dejársela imponer, sino precisamente aquellos que no están locos? Aquellos que son «sabios». Y Descartes añade, irónicamente, pensando en el Padre Bourdin: «Pero, como sólo corresponde a las personas sabias distinguir entre lo que es claramente concebido y lo que sólo parece serlo, no me sorprende que ese buen hombre tome aquí lo uno por lo otro».

BIBLIOGRAFÍA

Estudios generales

Bernier (J.): *Histoire chronologique de la médecine*, París, 1717.
Brett (G. S.): *A History of Psychology*, Londres, 1912.
Flemming (C.): *Geschichte der Psychiatrie*, Leipzig, 1859.
Kirchhoff (T.): *Geschichte der Psychiatrie*, Leipzig, 1912.
Leclerc (D.): *Histoire de la médecine*, Amsterdam, 1723.
Neuburger y Pagel: *Handbuch der Geschichte der Medizin*, Jena, 1902.

PRIMERA PARTE

Abelly (L.): *Vie du venerable Vincent de Paul*, París, 1664.
Adnés (A.): *Shakespeare et la folie*, París, 1935.
Alboize et Maquet: *Histoire des prisons de París*, 8 vols., París, 1846.
Argenson (R.-L. d'): *Journal et Mémoires*, 9 vols., París, 1867.
Argenson (R. d'): *Notes de Rene d'Argenson*, París, 1891.
Berghauser: *Die Darstellung des Wahnsinns IM englischen Drama bis zum Ende des 18 ten Jahrhunderts*, Francfort, 1863.
Bézard (L.) y Chapón (J.): *Histoire de la prison de Saint-Lazare du Moyen Age á nos jours*, París, 1925.
Blegny (N. de): *La Doctrine des rapports*, París, 1684.
Boislisle (A. de): *Lettres de Monsieur de Maréville, lieutenant general de pólice au ministre Maurepas*, París, 1896.
Bonnafous-Sérieux (H.): *La Charité de Senlis*, París, 1936.
Boucher (L.): *La Salpétriére*, París, 1883.
Briéle (L.): *Collection de documents pour servir á l'histoire des hópitaux de Paris*, 4 vols., París, 1881-1887.
Bru (P.): *Histoire de Bicétre*, París, 1882.
Brun de la Rochette: *Les Procés civils et criminéis*, Ruán, 1663.
Brunet (E.): *La Charité paroissiale á Paris sous l'Ancien Regime et sous la Révolution*, París, 1897.
Burdett (H. C.): *Hospitals and Asylums of the World*, Londres, 1891.
Burns (J.): *History of the Poor Law*, Londres, 1764.
Camus (J-P.): *De la mendicité legitime des pauvres*, Douai, 1634.
Collet: *Vie de saint Vincent de Paul*, 3 vols., Paris, 1818.
Coste (P.): *Les Détenus de Saint-Lazare aux XVIIe et XVIIIe siècles* (Revue des Études historiques, 1926).

Chassaigne (M.): *La Lieutenence de pólice á Paris,* París, 1906.

Chatelain (P.): *Le Régime des alienes et des anormaux au XVII' et au XVIII' siécle*, París, 1921.

Chevalier (J-U.): *Notice historique sur la maladrerie de Voleyprés-Romans,* Romans, 1870.

Delamare: *Traite de pólice*, 4 vols.> París, 1738.

Delannoy (A.): *Note historique sur les hópitaux de Tournay,* 1880.

Delaunay (P.): *Le Monde medical parisién au XVIII' siécle*, París, 1906.

Devaux (J.): *L'Art de faire des rapports en chirurgie*, París, 1703.

Edén (F.): *State of the Poor,* 2 vols., Londres, 1797. Eschenburg: *Geschichte unserer Irrenanstalten*, Lubeck, 1844.

Esquirol (J.): *Des établissements consacrés aux alienes en Trance,* 1818.

—--------- *Mémoire historique et statistique sur la Maison Royale de Charenton* (1824); en Des *maladies mentales*, t. II, París, 1838.

Fay (H.-M.): *Lépreux et cagots du Sud-Ouest*, París, 1910.

Ferriére (Cl.-J. de): *Dictionnaire de droit et de pratique*, París, 1769.

Fosseyeux (M.): *L'Hótel-Dieu á Paris au XVIIe et au XVIIIe siécle*, París, 1912.

Freguier (H.-A.): *Histoire de l'administration de la pólice á Paris depuis Philippe-Auguste jusqu'aux États généraux de 1789,* 2 vols., París, 1850.

Funck-Brentano (F.): *Les Lettres de cachet*, París, 1903.

Gazoni (T.): *L'Ospital des fots incurables*, trad. fr., París, 1620.

Gendry (R.): *Les Moyens de bien rapporter en justice*, Angers, 1650.

Gernet (H. B.): *Mitteilungen aus alterer Medhin-Geschichte Hamburgs,* Hamburgp, 1882.

Golhahn (R.): *Spital und Arzt von Einst bis Jetit*.

Guevarre (Dom): *De la Mendicitá provenuta*, Aix, 1693.

Henry (M.): *La Salpétriére sous l'Ancien Régime*, París, 1922.

Hildenfinger (P.-A.): *Les Leprosería de Reina du XII au XVIIe siécle,* Retas, 1906.

—--------- *Histoire de l'Hópital general*, An., París, 1676.

—--------- *Hópital general (L'),* An., París, 1682.

Howard (J.): *État des prisons, hópitaux et maisons de forcé*, trad. fr., 2 vols., París, 1788.

Institutions et réglements de Charité aux XVIe et XVIIe siècles, reimpresos por Biencourt, París, 1903.

Jacobé (P.): *Un internement sous le Grand Roi: H. Loménie de Brienne*, París, 1929.

Joly (A.): *L'Internement des fous sous l'Ancien Régime dans la généralité de Basse-Normandie*, Caen, 1868.

Kriegk (G.): *Heilanstalten und Geistkranke ins mittelalterliche Frankfurt am Main*, Francfort, 1863.
Lallemand (L.): *Histoire de la Charité*, 5 vols., París, 1902-1912.
Langlois (C. V.): *La Connaissance de la nature et du monde au Moyen Age*, París, 1911.
Lautard (J.-B.): *La Maison de fous de Mancille*, Marsella, 1840.
Legier-Desgranges (H.): *Hospitaliers d'autrefois; Hópital general*, París, 1952.
Legrand (L.): «Les Maisons-Dieu et léproseries du diocèse de Paris au milieu du XIVe siécle», *Mémoires de la société d'histoire de Paris*, t. XXIV, 1897 et XXV, 1898.
Leonard (E. M.): *The Early Story of English Poor Relief*, Cambridge, 1900.
Locard (E.): *La Médecine judiciaire en France au XVIIe siécle*.
Louis: «Questions de jurísprudence du suicide», *Journal de médecine*, t. XIX, p. 442.
Loyac (J. de): *Le Triomphe de lo Charité ou la vie du bienheureux Jean de Dieu*, París, 1661.
Muyart de Vóuglans: *Les Lois criminelles de France dans leur ordre naturel*, 2 vols., París, 1781.
Nicholls (G.): *History of the English Poor Law*, 2 vols., Londres, 1898.
O'Donoghue (E. G.): *The Story of Bethleem Hospital*, Nueva York, 1915.
Parturier (L.): *L'Assistance á París sous l'Ancien Régime et sous la Révolution*, París, 1897.
Paultre (Chr.): *De la répression de la mendicité et du vagabondage en France sous l'Ancien Régime*, París, 1906.
Petit: «Consultation médico-légale sur un homme qui s'était pendu», *Journal de médecine*, t. XXVII, p. 515.
Peuchet: *Collections de lois, ordonnances et réglements de pólice depuis le XIIIe siécle*, 2º serie, París, 1818-1819.
Pintard (R.): *Le Libertinage érudit*, París, 1943.
Pignot (L.): *Les Origines de l'hópital du Midi*, París, 1885.
Portes (J.): *Dictionnaire des cas de conscience*, París, 1741.
Ravaisson (Fr.): *Les Archives de la Bastille*, 19 vols., París, 1866-1904.
Réglement de l'hópital des insensés de la ville d'Aix, Aix, 1695.
Réglements et statuts de l'Hópital general d'Orléans, Orléans, 1692.
Rocher (J.): *Notice historique sur la maladrerie de Saint-Hilaire-Saint-Mesmin*, Orléans, 1866.
Sainte-Beuve (J.): *Résolution de quelques cas de conscience* (París, 1680).
Sérieux (P.): *L'Intemement par ordre de justice des alienes et des correctionnaires*, París, 1932.
Sérieux et Libert (L.): *Le Régime des alienes en France au XVIIIe siécle*, París, 1914.

Sérieux et Trénel (M.): *L'Intemement des alienes par voie judiciaire*, Recueil Sirey, 1931.
Tuke (D. H.): *Chapters on the history of the Insane*, Londres, 1882.
Statuts et réglements de l'Hópital general de la Charité de Lyon, Lyon, 1742.
Verdier (F.): *La Jurisprudence de la médecine en France*, 2 vols., París, 1723.
Vié (J.): *Les Alienes et correctionnaires á Saint-Lazare aux XVIIe et XVIIIe siècles*, París, 1830.
Vives (J.-L.): *L'Aumónerie*, trad. fr., Lyon, 1583.
Vicente de Paul: *Correspondance et Sermons*, ed. Coste, 12 vols., París, 1920-1924.

SEGUNDA PARTE

Andry (C.-L.): *Recherches sur la mélancolie*, París, 1785.
—----------- *Apologie pour Monsieur Duncan*.
Arnold (Th.): *Observations on the Nature, Kinds, Causes and Preventions of Insanity, Lunacy and Madness*, 2 vols., Leicester, 1782-1786.
—----------- *Observations on the Management of the Insane*, Londres, 1792.
Baglivi (G.): *Tractatus de fibra motrice*, Perouse, 1700.
Bayle (F.) et Grangeon (H.): *Relation de l'état de quelques personnes prétendues possédées*, Toulouse, 1682.
Beauchene (E.-P. Ch.): *De l'influence des affections de l'âme sur les maladies des femmes*, París, 1781.
Bienville (J.-D.-T.): *De la Nymphomanie*, Amstenjam, 1771.
Boerhaave (H.): *Aphorismes*, trad. fr., París, 1745.
Blackmore (A.): *A treatise of the spleen and vapours*, Londres, 1726.
Boissier de Sauvages (F.): *Nosologie méthodique*, trad. fr., 10 vols., Lyon, 1772.
Boissieu (B.-C.): *Mémoire sur les méthodes rafraichissante et échauffante*, Dijon, 1772.
Bonet (Th.): *Sepulchretum anatomicum*, 3 vols., París, 1700.
Brisseau (P.): *Traite des mouvements sympathiques*, París, 1692.
Clerc (N.-G.): *Histoire naturelle de l'homme dans l'état de maladie, 2* vols., París, 1767.
Cox (J.-M.): *Practical observations on insanity*, Londres, 1804.
Crugeri: *Casus medicus de morbo litteratorum*, Zittavia:, 1703.
Cullen (W.): *Institutions de médecine pratique*, trad. tr., París, 2 vols., 1785.
Chambón de Montaux: *Des maladies des femmes*, 2 vols., París, 1784.
—-----------*Des maladies des filies*, 2 vols., París, 1785.
Chesneau (N.): *Observationum mediairum libri quinqué*, París, 1672.

Cheyne (G.): *The English malady, or a Treatise on Nervous Diseases of all kinds*, Londres, 1733.
—----------*Méthode naturelle de guérir les maladies du corps et les déréglements de l'esprit*, trad. ir., 2 vols., París, 1749.
Daquin (J.): *Philosophie de la folie*, París, 1792.
Diemerbroek (I.): *Opera omnia anatómica et medica*, Utrecht, 1685.
Dionis (P.): *Dissertation sur la mort subite*, París, 1710.
Dufour (J.-F.): *Essai sur les opérations de l'entendement et sur les maladies qui le dérangent*, Amsterdam y París, 1770.
Dumoulin (J.): *Nouveau Traite du rhumatisme et des vapeurs*, París, 1710.
Ettmüller (M.): *Opera medica*, Francfort, 1696. *Examen de la prétendue possession des filies de la paroisse de Laudes*, an. 1735.
Fallowes (S.): *The best method for the cure of lunatics*, Londres, 1705.
Faucett (H.): *Ueber Melancholie*, Leipzig, 1785.
Fernel Q.): *Universa Medica*, Francfort, 1607.
Ferrand (J.): *De la maladie d'amour ou mélancolie érotique*, París, 1623.
Flemyng (M.): *Neuropathia sive de morbis hypochondriacis et hystericis*, Amsterdam, 1741.
Forestus (P.): *Observationes et curationes*, Rotterdam, 3 vols., 1653.
Fouquet (F.): *Recueil de remedes fáciles et domestiques*, París, 1678.
Friedreich (N.): *Historisch-krilische Darstellung der Theorien über das Wesen u. den Sitz der psychischen Frankheiten*, 1836.
Gaubius (D.): *Institutiones pathologia medicinales*, Leydcn, 1758.
Haller (Alb. von): *Éléments de physiologie*, trad. fr., París, 1769.
Haslam (J.): *Observations on insanity*, Londres, 1794.
Hecquet (P.): *Reflexión sur l'usage de l'opium, des calmants, des narcotiques*, París, 1726.
Highmore (N.): *Exercitationes duae, prior de passione hysterica, altera de affectione hypochondriaca*, Oxford, 1660.
—---------- *De passione hysterica, responsio epistolares ad Willisium*, Londres, 1670.
Hoffmann (F.): *Dissertationes medica selectiores*, Halle, 1702.
—---------- *De motuum convulsivorum vera sede et indolé*, Halle, 1733.
—---------- *De tnorbi hysterici vera Índole*, Halle, 1733.
—---------- *De affectu spasmodico-hypochondriaco-inveterato*,
Halle, 1734.
Hunauld (P.): *Dissertation sur les vapeurs et les pertes du sang*, París, 1716.
James (R.): *Dictionnaire universel de médecine*, trad. fr., 6 vols., 1746-1748.
Jonston (D.): *Idee universelle de la médecine*, trad., fr., París, 1644.
Lacaze (L.): *Idee de l'homme physique et moral*, París, 1755.
Lancisius (J.-M.): *Opera omnia*, 2 vols., Genova, 1748.

Lange: *Traite des vapeurs*, París, 1689.
Laurens (du): *Opera omnia*, trad. fr., Ruán, 1660.
Le Camus (A.): *La Médecine de l'esprit*, 2 vols., París, 1769.
Lemery (J.): *Dictionnaire universel des drogues*, París, 1769.
Líébaut (J.): *Trois livres sur les maladies des femmes*, París, 1649.
Lieutaud (J.): *Traite de médecine platique*, 2 vols., París, 1759.
Linné (K.): *Genera morborum*, Upsala, 1763.
Lorry (A. C.): *De melancholia et morbis melancholicis*, 2 vols., París, 1765.
Mead (R.): *A treatise concerning the influence of the sun and the moon*, Londres, 1748.
Meckel (J.-F.): *Recherches anatomo-physiologiques sur les causes de la folie*, Mémoire académique, Berlín, vol. XX, 1764, p. 65.
Mesnardiére (H.-J. La): *Traite de la Mélancolie*, La Fleche, 1635.
Morgagni (J. B.): *De sedibus et causis morborum, 2* vols., Venecia, 1761.
Mourre (M.): *Observations sur les insensés*, Toulon, 1791.
Murillo (T. A.): *Novissima hypochondriaca melancholie curatio*, Lyon, 1672.
Perfect (W.): *Methods of cure in some particular causes of insanity*, Londres, 1778.
La Philosophie des vapeurs, ou lettres raisonnées d'une jolie femme sur l'usage des symptómes vaporeux, París, 1774.
Pinel (P.): *Nosographie philosophique, 2* vols., París, An VI.
Piso (C.): *Selectiorium observationum et consiliorum liber singularis*, Lugdunum, 1650.
Pitcairn (A.): *The Whole Works*, Londres, 1777.
Plater (F.): *Praxeos medica tres tomi*, Basilea, 1609.
Pressavin (J.-B.): *Nouveau Traite des vapeurs*, Lyon, 1770.
Raulin (J.): *Traite des affections vaporeuses*, París, 1758.
Renou (J. de): *(Euvres pharmaceutiques*, trad. fr., Lyon, 1638.
Revillon (C.): *Recherches sur la cause des affections hypochondriaques*, París, 1779.
Roche (D. de La): *Analyse des fonctions du systéme nerveux, 2* vols., Ginebra,, 1770.
Rostaing (A.): *Réflexions sur les affections vaporeuses*, París, 1778.
Pomme (P.): *Traite des affections vaporeuses des deux sexes*, París, 1760.
Scheidenmantel (F. C. G.): *Die Leidenschaften ais Heilmittel betrachtet*, Hildburgh, 1787.
Schenkius Grafenberg (J.): *Observationes medicorum variorum libri* VII, Francfort, 1665.
Schwarz A.): *Dissertation sur les dangers de l'onanisme et les maladies qui en résultent*, Estrasburgo, 1815.

Spengler (L.): *Briefe, welche einige Erfahrungen der elektrischen Wirkung in Krankheiten enthalten,* Copenhague, 1754.
Stahl (G. E.): *Dissertatio de spasmis,* Halle, 1702.
—--------- *Theoria medica vera,* 2 vols., Halle, 1708.
Swieten (G. Van): *Commentaria Boerhaavi Aphorismos,* París, 1753.
Sydenham (T.): *Médecine pratique*, trad. fr., París, 1784.
Tissot (S.-A.): *Avis aux gens de lettres sur leur santé,*
Lausana, 1767. ---------- *Observations sur la santé des gens du monde,* Lausana, 1770.
—---------- *Traite des nerfs et de leurs maladies,* París, 1778-1780.
Vénel: *Essai sur la santé et l'éducation medicínale des filles destinées au mariage*, Yverdon, 1776.
Vieussens (R.): *Traite nouveau des líqueurs du corps humain*, Toulouse, 1715.
Viridet: *Dissertation sur les vapeurs*, Yverdon, 1726.
Whytt (R.): *Traite des maladies nerveuses*, trad. fr., 2 vols., París, 1777.
Weíckard (M. A.): *Der philosophische Arzt,* 3 vols., Francfort, 1790.
Willis (T.): *Opera omnia,* 2 vols., Lyon, 1681.
Zacchias (P.): *Quaestiones médico-legales*, 2 vols., Aviñon, 1660-1661.
Zacutus Lusitanus: *Opera omnia,* 2 vols., Lyon, 1657.
Zilboorg (G.): *The medical man and the witch during the Renaissance,* Baltimore, 1935.

TERCERA PARTE

Alletz (P.-A.): *Tableau de l'humanité, et de la bienfaisance*, París, 1769.
Aries (Ph.): *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, París, 1960.
Baudeau (N.): *Idees d'un citoyen sur les devoirs et les droits d'un vrai pauvre,* París, 1765.
Bellart (N.-F.): *(Euvres*, 6 vols., París, 1827.
Bixler (E.): *A forerunner of psychiatric nursing: Pussin (Annals of medical history,* 1936, p. 518).
Bloch (C.): *L'Assistance et l'État á la veille de la Révolution*, París, 1908.
Brissot de Warville (J.-P.): *Théorie des lois criminelles,* 2 vols., París, 1781.
Cabanis (P. J. G.): *(Euvres philosophiques*, 2 vols., París, 1956.
Clavareau (N.-M.): *Mémoires sur les hópitaux civils de París,* París, 1805.
Coqueau (C.-P.): *Essai sur l'établissement des hópitaux dans les grandes villes,* París, 1787.
Daignan (G.): *Reflexión* sur la Hollande, oú l'on considere principtilement les hópitaux*, París, 1778.
Desmonceaux (A.): *De la bienjaisance nationale*, París, 1789.

Détails sur l’établissement du Docteur Willis pour la guérison des alienes, Biblioteca británica, I, p. 759.
Doublet (F.): *Rapport sur l’état actuel des prisons de París*, París, 1791.
Doublet (F.) et Colombier (J.): «Instruction sur la maniere de gouverner et de traiter les insensés», *Journal de médecine*, agosto, 1785, p. 529.
Dulaurent (J.): *Essai sur les établissements nécessaires et les moins dispendieux pour rendre le service dans les hópitaux vraiment utile á l’humanité*, París, 1787.
Dupont de Nemours (P.-S.): *Idees sur les secours á donner aux pauvres malades dans une grande ville*, Filadelfia y París, 1786.
Dreyfus (F.): *L’Assistance sotts la Législative et la Convention*, París, 1905.
Essarts (N. des): *Dictionnaire universel de pólice*, 7 vols., París, 1785-1787.
Francke (A.-H.): «Précis historique sur la vie des établissements de bienfaisance», *Recueil de mémoires sur les établissements d’humanité*, nº 39, París, 1804.
Genneté (L.): *Purification de l’air dans les hópitaux*, Nancy, 1767.
Genil-Perrin (G.): «La psychiatrie dans l’oeuvre de Cabanis», *Revue de psychiatrie*, octubre, 1910.
Gruner (J.-C.): «Essai sur les vices et les améliorations des établissements de sûreté publique», *Recueil de Mémoires sur les établissements d’humanité*, nº 39, París, 1804.
Hales (S.): *A Description of Ventilators*, Londres, 1743.
Imbert (J.): *Le Droit hospitalier de la Révolution et de l’Empire*, París, 1954.
Mac Auliffe (L.): *La Révolution et les hópituux*, París, 1901.
Marsillac (J.): *Les Hópitaux remplaces par des sociétés civiques*, París, 1792.
Matthey (A.): *Nouvelles recherches sur les maladies de l’esprit*, París, 1816.
Mirabeau (H.): *Observations d’un voyageur anglais*, París, 1788.
Mirabeau (V.): *L’Ami des homines*, 6 vols., París, 1759.
Moehsen (J. C. N.): *Geschichte des Wissenschaften in der Mark Brandeburg*, Berlín y Leipzig, 1781.
Moheau: *Recherches sur la population de la Frunce*, París, 1778.
Morel (A.): *Traite des dégénérescences*, París, 1857.
Musquinet de la Pagne: *Bicitre reformé*, París, 1790.
Mercier (J.-S.): *Tableaux de París*, 12 vols., Amsterdam, 1782-1788.
Pinel (P.): *Traite médico-philosophique*, París, An IX.
Pinel (S.): *Traite complet du régime sanitaire des alienes*, París, 1836.
Plaidoyer pour l’héritage du pauvre á faire devant les représentants de la nation, París, 1790.
Précis de vues genérales en faveur de ceux qui n’ont ríen, Lons-le-Saulnier, 1789.

Rapports du comité de mendicité. Procés-verbaux de l'Assemblée nationale, 1790, t. XXI, XXII, XLIV.

Récalde (de): *Traite sur les abus qui subsistent dans les hópitaux du royaume,* París, 1786.

Régnauld (E.): Du *degré de compétence des médecins*, París, 1828.

Rive (de la): «Lettre sur un nouvel établissement pour la guérison des alienes». (Biblioteca británica, t. VIII, p. 308).

Robín (A.): *Du traitement des insensés dans l'hópital de Bethléem, suivi d'observations sur les insensés de Bicitre et de la Salpétriére,* Amsterdam, 1787.

Rumford: «Principes fondamentaux poui le soulagtment des pauvres». (Biblioteca británica, I, p. 499, y II, p. 137).

Rush (B.): *Medical inquines*, 4 vols., Filadelfia, 1809.

Sémelaigne (R.): *Philippe Pinel et son ceuvre*, París, 1927.

—---------*Aliénistes et philanthropes*, París, 1912.

Spurzheim *J.-G.): Observations sur la folie*, París, 1818. *Table alphabétique, chronologique et analytique des reglements relatifs á l'administration des hópitaux*, París, 1815.

Tenon (J.): *Mémoires sur les hópitaux de Paris*, París, 1788.

Tuetey (A.): *L'Assistance publique á Paris pendant la Révolution*, 4 vols., París, 1895-1897.

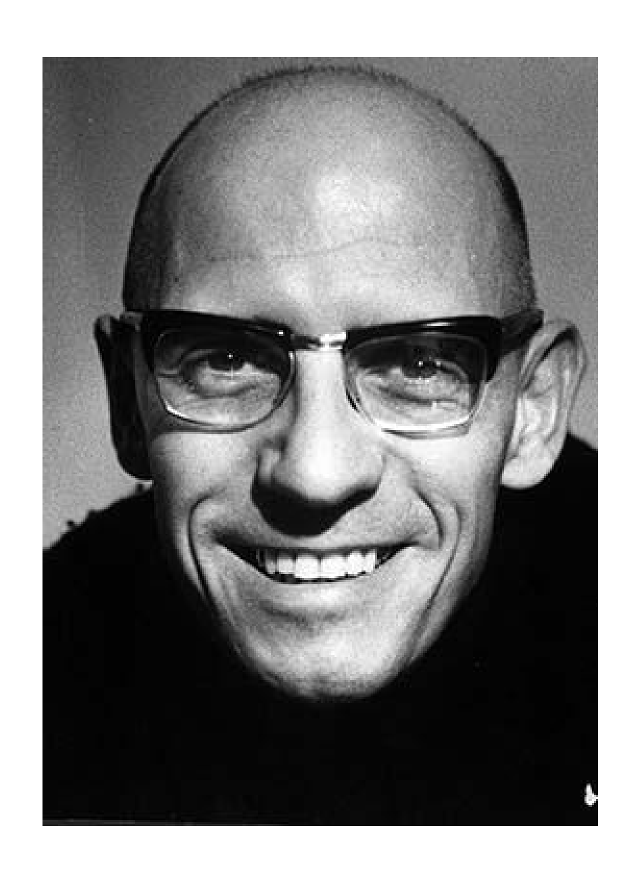
Tuke (S.): *Description of the Retreat*, York, 1813.

Turgot (A. J.): *CEuvres* (Ed. Schellc, 5 vols.), París, 1913-1919.

Wagnitz (H. B.): *Historische Nachrichten und Bemerkungen Zuchthaüser in DeutschUnd*, 2 vols., Halle, 1791-1792.

Wood: «Quelques détails sur la maison d'industrie de Shrewsbury». (Biblioteca británica, t. VIII, p. 273).

Una bibliografía completa de los textos médicos dedicados a las enfermedades mentales, del siglo XV al siglo XVIII, se encuentra en Laehr (H.), *Die Literatur der Psychiatrie von 1459 bis 1799,* 4 vols., Berlín, 1900. Con el título de *Gedenktage der Psychiatrie* (Berlín, 1893), el mismo autor ha publicado una cronología en forma de calendario, pero en ella, en cambio, no puede uno fiarse por completo.



Michel Foucault. Nacido como Paul-Michel Foucault (Poitiers, 15 de octubre de 1926 – París, 25 de junio de 1984) fue un historiador de las ideas, teórico social y filósofo francés. Fue profesor en varias universidades francesas y estadounidenses y catedrático de *Historia de los sistemas de pensamiento* en el *Collège de France* (1970-1984), en reemplazo de la cátedra de «Historia del pensamiento filosófico» que ocupó hasta su muerte Jean Hyppolite. El 12 de abril de 1970, la asamblea general de profesores del College de France eligió a Michel Foucault, que por entonces tenía 43 años, como titular de la nueva cátedra. Su trabajo ha influido en importantes personalidades de las ciencias sociales y las humanidades.

Foucault es conocido principalmente por sus estudios críticos de las instituciones sociales, en especial la psiquiatría, la medicina, las ciencias humanas, el sistema de prisiones, así como por su trabajo sobre la historia de la sexualidad humana. Su trabajo sobre el poder y las relaciones entre poder, conocimiento y discurso ha sido ampliamente debatido. En los años 1960, Foucault estuvo asociado al estructuralismo, un movimiento del que se distanció más adelante, después de que, en algunas de sus primeras obras, coqueteara con el lenguaje estructuralista. Foucault también rechazó las etiquetas de postestructuralista y postmoderno, que le eran aplicadas habitualmente, prefiriendo clasificar su propio pensamiento como una crítica histórica de la modernidad con raíces en Kant. Más, precisamente, denominó su proyecto teórico como una Ontología crítica de la actualidad, siguiendo la impronta kantiana, en el texto *¿Qué es la ilustración?* Fue influenciado profundamente por la filosofía alemana, especialmente por Nietzsche. Su «genealogía del conocimiento» es una alusión directa a la «genealogía de la moral» de Nietzsche.

En una de sus últimas entrevistas declaró definitivamente: «Soy un nietzscheano». También por Martín Heidegger. De él dirá, en una entrevista de junio de 1984: «Heidegger ha sido mi filósofo esencial».

En 2007 Foucault fue considerado por el *The Times Higher Education Guide* como el autor más citado del mundo en el ámbito de Humanidades en dicho año.

Notas

[1] Citado en Collet, *Vie de Saint Vincent de Paul, 1.* París, 1818, p. 293. <<

[2] *Cf. J.* Lebeuf, *Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris,* Paris, 1754-1758. <<

[3] Citado en H. M. Fay, *Lépreux et cagots du Sud-Ouest*, París, 1910, p. 285. <<

[4] P.-A. Hildenfinger, *La Léproserie de Reims du XIIe au XVIIE siècle*, Reims, 1906, p. 233. <<

[5] Delamare, *Traité de Police*, París, 1738, t. I, pp. 637-639. <<

[6] Valvonnais, *Histoire du Dauphiné*, t. II, p. 171. <<

[7] L. Cibrario, *Précis historique des ordres religieux de Saint-Lazare et de Saint-Maurice*, Lyon, 1860. <<

[8] Rocher, *Notice historique sur la maladrerie de Saint-Hilaire-Saint-Mesmin,* Orléans, 1866. <<

[9] J.-A. Ulysse Chevalier, *Notice historique sur la maladrerie de Voley près Romans,* Romans, 1870, p. 61. <<

[10] John Morrisson Hobson, *Some early and later Houses of Pitty*, pp. 12-13. <<

[11] Ch. A. Mercier, Leper *Houses and Medieval Hospitals*, p. 19. **<<**

[12] Virchow, *Archiv zur Geschichte des Aussatzes*, t. XIX, pp. 71 y 80; t. XX. p. 511. <<

[13] Ritual de la diócesis de Viena, impreso por orden del arzobispo Gui de Poissieu, hacia 1478. Citado por Charret, *Histoire de l’Église de Vienne*, p. 752. **<<**

[14] Pignot, *Les Origines de l’Hôpital du Midi*, Paris, 1885, pp. 10 y 48. <<

[15] Según un manuscrito de los *Archives de l'Assistance publique* (expediente Petites-Maisons; legajo 4). <<

[16] Trithemius, *Chronicon Hisangiense*; citado por Potton en su traducción de Ulric von Hutten: Sur *la maladie française et sur les propriétés du bois de gaïac*, Lyon, 1865, p. 9. <<

[17] La primera mención de enfermedad venérea en Francia se encuentra en un relato del Hôtel-Dieu, citado por Brièle, *Collection de Documents pour servir à l’histoire des hôpitaux de Paris*, París, 1881-1887, III, fasc. 2. <<

[18] *Cf*. proceso verbal de una visita del Hôtel-Dieu en 1507, citado por Pignot, *loc. cit.*, p. 125. <<

[19] Según R. Goldhahn, *Spital und Arzt von Einst bis Jetzt*, p. 110. **<<**

[20] Béthencourt le da ventaja sobre cualquier otra medicación, en su *Nouveau caréme de pénitence et purgatoire d’expiation*, 1527. **<<**

[21] El libro de Béthencourt, pese a su título, es una rigurosa obra de medicina. <<

[22] T. Kirchhoff, *Geschichte der Psychiatrie*, Leipzig, 1912. <<

[23] *Cf.* Kriegk, *Heilanstalten, Geistkranke ins mittelälterliche Frankfort am Main,* 1863. <<

[24] *Cf*. Cuentas del Hôtel-Dieu, XIX, 190, y XX, 346. Citados por Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au Moyen Age*, Paris, 1889-1891. Historia y Documentos, t. I, p. 109. <<

[25] *Archives hospitalières de Melun*. Fondos de Saint-Jacques, pp. 14-67. <<

[26] A. Joly, *L'Internement des fous sous l'Ancien Régime dans la généralité de Basse-Normandie*, Caen, 1868. <<

[27] *Cf.* Eschenburg, *Geschichte unserer Irrenanstalten*, Lübeck, 1844, y Von Hess, *Hamburg topographisch, historisch, und politik beschreiben*, t. I, pp. 344-45. <<

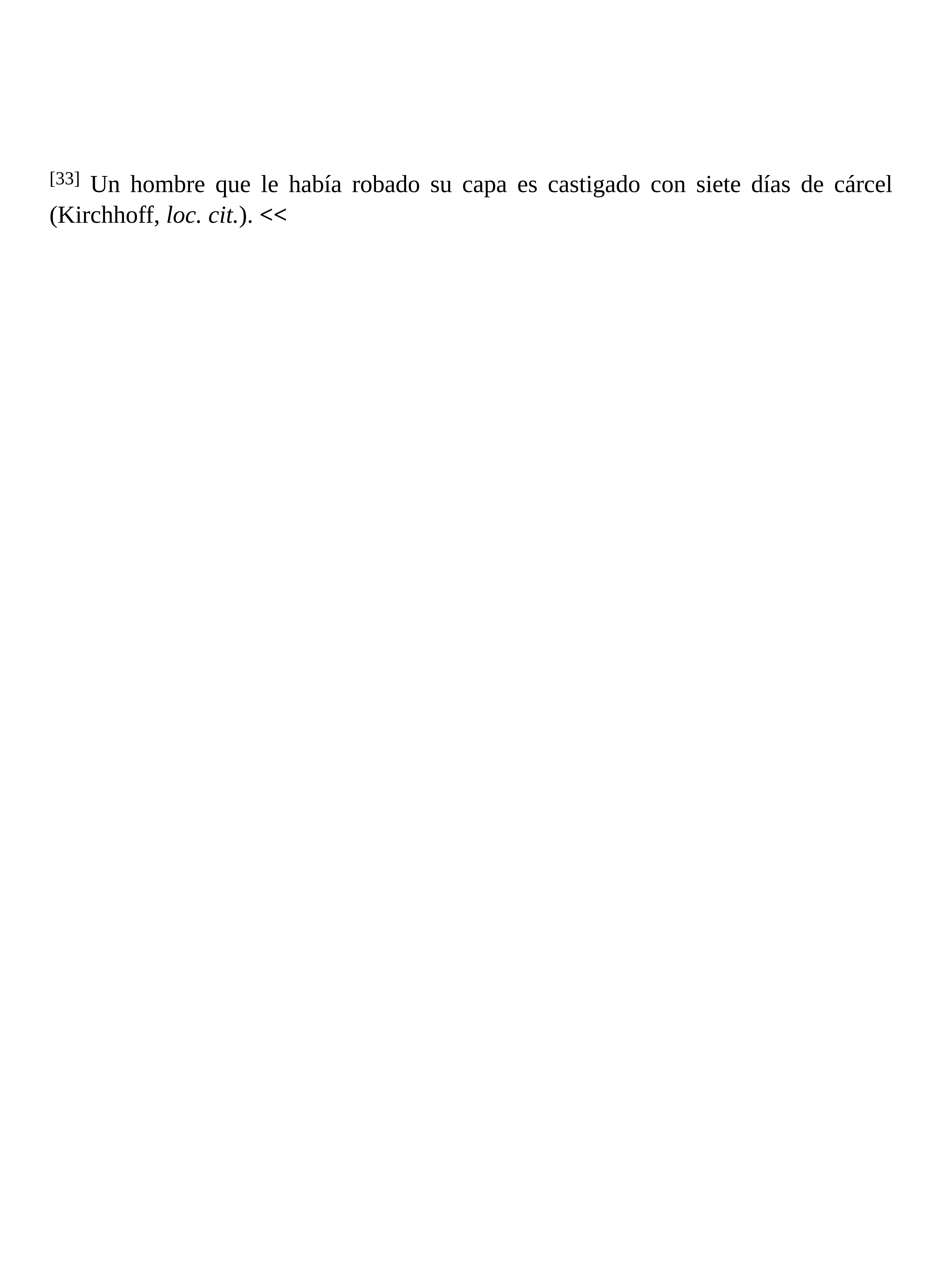
[28] Por ejemplo, en 1461, Hamburgo da 14 táleros 85 chelines a una mujer que debe ocuparse de los locos (Gernet, *Mitteilungen aus der ältereren Medizine-Geschichte Hamburgs*, p. 79). En Lübeck, testamento de cierto Gerd Sunderberg, por «den armen dullen Luden» en 1479. (Citado en Laehr, *Gedenktage der Psychiatrie*, Berlin, 1887, p. 320). <<

[29] Hasta llega a suceder que se subvencione a los remplazantes: «Pagado a un hombre que fue enviado a Saint-Mathurin de Larchant para hacer la novena de la citada hermana Robine que estaba enferma y con frenesí. VIII, s. p.» (Cuentas del Hôtel-Dieu, XXIII; Coyecque, *loc. cit., ibid*). <<

[30] En Nuremberg, en el curso de los años 1377-1378 y 1381-1397, se cuentan 37 locos colocados en las prisiones, 17 de ellos extranjeros llegados de Ratisbona, Weissenburg, Bamberg, Bayreuth, Viena y Hungría. En el período siguiente, tal parece que, por una razón desconocida, Nuremberg haya abandonado su papel de punto de reunión, y que, por el contrario, se tenga un cuidado minucioso de rechazar a los locos que no fueran originarios de la ciudad (*cf*. Kirchhoff, *loc. cit.*). <<

[31] Se castiga con tres días de cárcel a un muchacho de Nuremberg que había metido un loco en una iglesia, 1420. *Cf*. Kirchhoff, *loc. cit*. <<

[32] El concilio de Cartago, en 348, había permitido que se diera la comunión a un loco, sin ninguna condición, siempre que no hubiera que temer una irreverencia. Santo Tomás expresa la misma opinión. *Cf.* Portas, *Dictionnaire des cas de conscience*, 1741, t. I, p. 785. <<



[33] Un hombre que le había robado su capa es castigado con siete días de cárcel (Kirchhoff, *loc. cit.*). **<<**

[34] *Cf*. Kriegk. *loc. cit*. <<

[35] Esos temas son extrañamente próximos al del hijo prohibido y maldito, encerrado en un cesto y confiado a las olas, que lo conducen a otro mundo, pero para éste, hay, a continuación, un retorno a la verdad. <<

[36] *Tristan e Isolda*, ed. Bossuat, pp. 219-222. <<

[37] *Cf*. entre otros Tauber, *Predigter*, XLI. **<<**

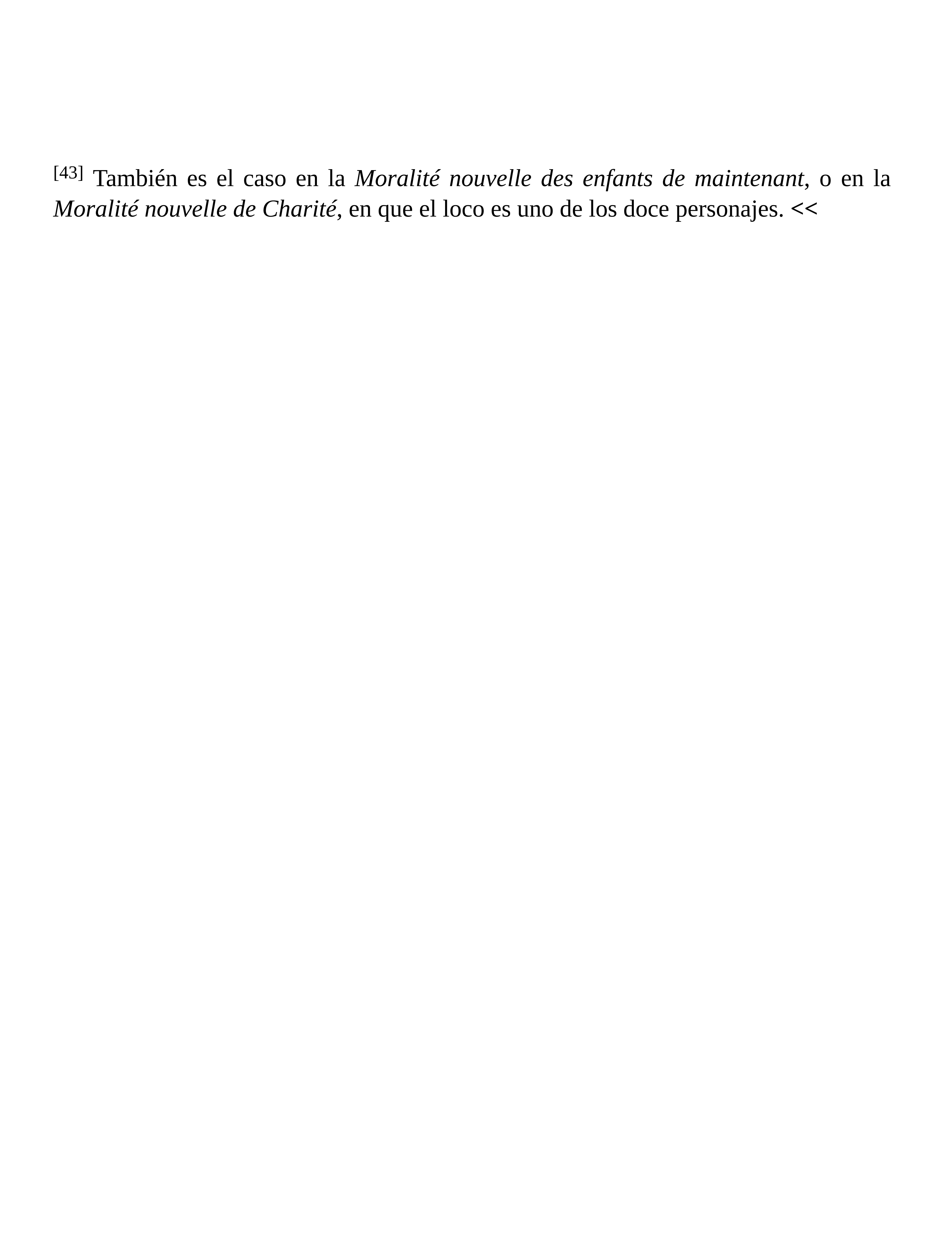
[38] De Lancre, *De l’Inconstance des mauvais anges*, París, 1612. **<<**

[39] G. Cheyne, *The English Malady*, Londres, 1733. **<<**

[40] Habría que añadir que el «lunatismo» no es ajeno a ese tema. La Luna, cuya influencia sobre la locura durante siglos se ha admitido, es el más acuático de los cuerpos celestes. El parentesco de la locura con el Sol y el fuego es de aparición mucho más tardía (Nerval, Nietzsche, Artaud). <<

[41] *Cf.*, por ejemplo, *Des six manières de fols*; ms. Arsenal 2767. <<

[42] En la *Sottie de Folle Balance*, cuatro personajes están «locos»: el gentilhombre, el mercader, el labrador (es decir, toda la sociedad) y la propia Folie Balance. <<



[43] También es el caso en la *Moralité nouvelle des enfants de maintenant*, o en la *Moralité nouvelle de Charité*, en que el loco es uno de los doce personajes. <<



[44] Como en la *Farce de Tout Mesnage*, en que el loco se hace pasar por médico para curar a una camarera enferma de amor. <<



[45] En la *Farce des cris de Paris*, el loco interviene en la discusión de dos jóvenes para decirles qué es el matrimonio. <<



[46] El necio, en la *Farce du Gaudisseur*, dice la verdad cada vez que el «gaudisseur» (jactancioso) se jacta. <<

[47] Heidelberg, 1480. <<

[48] Estrasburgo, 1489. Esos discursos repiten, con seriedad, los sermones y discursos chuscos que se pronuncian en el teatro, como el *Sermon joyeux et de grande value à tous les fous pour leur montrer à sages devenir*. <<

[49] *Moria Rediviva*, 1527; *Égloge de la folie*, 1509. <<

[50] *Cf.*, por ejemplo, una fiesta de locos reproducida en Bastelaer (*Les Estampes de Brueghel*, Bruselas, 1908); o la Nasentanz que puede verse en Geisberg, *Deutsche Holzsth*, p. 262. <<

[51] Según el *Journal d'un Bourgeois de Paris*: «El año 1424 se efectuó la danza macabra el día de los Inocentes», citado en E. Mâle, *L'Art religieux de la fin du Moyen Age*, p. 363. <<

[52] En este sentido, la experiencia de la locura está en rigurosa continuidad con la de la lepra. El ritual de exclusión del leproso mostraba que éste, vivo, era la presencia misma de la muerte. <<

[53] Eustache Deschamps, *Œuvres*, ed. Saint-Hilaire de Raymond, t. I, p. 203. **<<**

[54] *Cf. infra,* Segunda Parte, cap. III. **<<**

[55] Aunque la *Tentación* de Lisboa no es una de las últimas obras de Bosch como lo cree Baldass, ciertamente si es posterior al *Malleus Maleficarum* que data de 1487. <<

[56] Es la tesis de Desmonts en «Dos primitivos holandeses en el Museo del Louvre», *Gazette des Beaux-Arts*, 1919, p. 1. <<

[57] Como lo hace Desmonts a propósito de Bosch y de Brant; si es verdad que el cuadro fue pintado pocos años después de la publicación del libro, el cual tuvo inmediatamente un triunfo considerable, nada prueba que Bosch haya querido ilustrar el *Narrenschiff*, y *a fortiori* todo el *Narrenschiff*. <<

[58] *Cf*. Emile Mâle, *loc. cit*., pp. 234-237. <<

[59] *Cf*. C. -V. Langlois, *La Connaissance de la nature et du monde au Moyen Age*, París, 1911, p. 243. <<

[60] Es posible que Jerónimo Bosch haya hecho su autorretrato en el rostro de «la cabeza con piernas» que está en el centro de la *Tentación* de Lisboa. (*Cf.* Brion, *Jérôme Bosch*, p. 40). <<

[61] A mediados del siglo XV, el *Livre des Tournois* de René d’Anjou constituye aún todo un bestiario moral. <<

[62] J. Cardan, *Ma vie*, trad. Dayré, p. 170. <<

[63] En los *Proverbes flamands*. <<



[64] En el siglo XV vuelve a entrar en vigor el viejo texto de Bède, y la descripción de 15 signos. <<

[65] Debe notarse que la Locura no aparecía ni en la *Psychomachie* de Prudencio ni en el *Anticlaudianus* de Alain de Lille, ni en Hugues de Saint-Victor. Su presencia constante, ¿datará tan sólo del siglo XIII? <<

[66] Hugues de Saint-Victor, *De fructibus carnis et spiritus. Patrol*, CLXXVI, col. 997.
<<

[67] Erasmo, *Éloge de la folie*, 9, trad. P. de Nolhac, p. 19. <<

[68] Louise Labé, *Débat de folie et d’amour*, Lyon, 1566, p. 98. <<

[69] *Ibid.*, pp. 98-99. <<

[70] Erasmo, *loc. cit.*, 49-55. <<

[71] Brant, *Stultifera Navis*, trad. latina de 1497, fo 11. **<<**

[72] Erasmo, *loc. cit.*, 47, p. 101. <<

[73] *Ibid.*, 48, p. 102. <<

[74] *Ibid., op. cit.*, 42, p. 89. <<

[75] Brant, *Stultifera Navis*. Prologos Jacobi Locher, ed. 1497, IX. **<<**

[76] Erasmo, *loc. cit., 3* 8, p. 77. <<

[77] *Ibid., op. cit., 3* 8, p. 77. <<

[78] Ronsard, *Discours des Misères de ce temps*. <<

[79] Brant, *loc. cit.*, canto CXVII, sobre todo los versos 21-22, y 57 *ss.*, que tienen referencias precisas al Apocalipsis, versículos 13 y 20. <<

[80] José de Sigüenza, *Tercera parte de la Historia de la Orden de San Jerónimo*, 1605, p. 837. Citado en Tolnay, *Hieronimus Bosch*. Apéndice, p. 76. <<

[81] Mostraremos en otro estudio cómo la experiencia de lo demoniaco y la reducción que de él se hizo del siglo XVI al siglo XVIII no debe interpretarse como una victoria de las teorías humanitarias y médicas sobre el antiguo universo salvaje de las supersticiones, sino como la retoma, en una experiencia crítica, de las formas que antaño habían llevado las amenazas del desgarramiento del mundo. <<

[82] *Vie et mort de Satan le Feu*, París, 1949, p. 17. <<

[83] Calvino, *Institution chrétienne*, libro I, cap. 1.º, ed. J.-D. Benoît, pp. 51-52. <<

[84] Sébastien Franck, *Paradoxes*, ed. Ziegler, pp. 57 y 91. <<

[85] Erasmo, *loc. cit.*, XXIX, p. 53. <<

[86] El platonismo del Renacimiento, sobre todo a partir del siglo XVI, es un platonismo de la ironía y de la crítica. <<

[87] Tauler, *Predigter*, XU. Citado en Gandillac, *Valeur du temps ans la pédagogie spirituelle de Tauler*, p. 62. <<

[88] Calvino, *Sermon II sur l’Épître aux Êphésiens*; en Calvino. *Textes choisis*, por Gagnebin y K. Barth, p. 73. <<

[89] Erasmo, *loc. cit.*, 65, p. 173. <<

[90] Nicolás de Cusa, *El profano*; en *Œuvres choisies*, por M. de Gandillac, p. 220. <<

[91] Montaigne, *Essais*, lib. II, cap. XII, ed. Garnier, t. II, p. 188. <<

[92] Erasmo, *loc. cit.*, 30, p. 57. <<

[93] *Ibid., 2,* p. 9. <<

[94] Charron, *De la sagesse*, lib. 1.º, cap. XV, ed. Amaury Duval, 1827, t. I, p. 130. **<<**

[95] Montaigne, *loc. cit.*, p. 256. <<

[96] Charron, foc. *cit.*, p. 130. <<

[97] *Cf*. con el mismo espíritu Saint-Évremoud, Sir *Politik would be* (acto V, esc. II). <<

[98] *Pensées*, ed. Brunschvicg, n.º 414. <<

[99] La idea es muy frecuente en el siglo XVIII, sobre todo después de Rousseau, de que la lectura de las novelas o los espectáculos teatrales vuelven loco. *Cf. infra,* Segunda Parte, cap. IV. **<<**

[100] Saint-Évremond, *Sir Politik would be,* acto V, esc. II. **<<**

[101] Cervantes, *Don Quijote*, Segunda Parte, cap. 1.º. **<<**

[102] En *Los visionarios*, se ve a un capitán cobarde que se cree Aquiles, a un poeta ampuloso, a un ignorante aficionado a los versos, a un rico imaginario, a una muchacha que se cree amada por todos, a una pedante que cree poder representarlo todo en comedia, y finalmente a otra que se cree una heroína de novela. <<

[103] *Macbeth*, acto V, esc. I. <<

[104] *Ibid.*, acto V. esc. I. <<

[105] *Ibid.*, acto V, esc. v. <<

[106] Cervantes, *Don Quijote*, Segunda Parte, cap. LXXIV. <<

[107] Habría que hacer un estudio estructural de las relaciones entre el sueño y la locura en el teatro del siglo XVII. Su parentesco desde hacía tiempo era un tema filosófico y medico (*cf*. Segunda Parte. cap. III); sin embargo, el sueño parece un poco más tardío, como elemento esencial de la estructura dramática. En todo caso, su sentido es otro, puesto que la realidad que lo habita no es la de la reconciliación, sino de la consumación trágica. Su engaño no es a la perspectiva verdadera del drama, y no induce al *error*, como la locura que, en la ironía de su desorden aparente, indica una falsa conclusión. <<

[108] G. de Scudéry, *La comédie des comédiens*, París, 1635. **<<**

[109] Gazoni, *L'Ospedale de' passi incurabili*, Ferrara, 1586. Traducido y arreglado por F. de Clavier (París, 1620). *Cf. B* eys, *L'Ospital des Fous* (1635), retomado y modificado en 1653 con el título de *Los ilustres locos*. **<<**

[110] François Colletet, *Le Tracas de Paris*, 1665. **<<**

[111] *Cf.* Peleus, *La Deffence du Prince des Sots* (s. c. ni d.); *Plaidoyer sur la Principauté des Sots*, 1608. Igualmente: *Surprise et fustigation d'Angoulevent par l'archiprétre des poispillés*, 1603. *Guirlande et réponse d'Angoulevent*. <<

[112] *Intitulation et Recueil de toutes les œuvres que* [sic] *Bernard de Bluet d'Arbères, comte de permission, 2* vols., 1601-1602. <<

[113] Régnier, *Satire* VI, v. 72. <<

[114] Brascambille (Paradojas 1622, p. 45). *Cf*. otra indicación en Desmarin, *Défense du poème épique*, p. 73. 115 Régnier, *Satire* XIV, VV. 7-10. <<

[115] Régnier, *Satire* XIV, VV. 7-10. <<

[116] Descartes, *Méditations*, I, *Œuvres*, ed. Pléiade, p. 268. <<

[117] *Ibid*. <<

[118] *Ibid.* <<

[119] Montaigne, *Essais*, libro 1.º, cap. XXVI, ed. Garnier, pp. 231-232. **<<**

[120] *Ibid.*, p. 236. <<

[121] Esquirol, *Des établissements consacrés aux aliénés* en *France* (1818) en *Des maladies mentales*, Paris, 1838, t. II, p. 134. <<

[122] *Cf*. Louis Boucher, *La Salpêtrière*, París, 1883. **<<**

[123] *Cf*. Paul Bru, *Histoire de Bicêtre*, Paris, 1890. <<

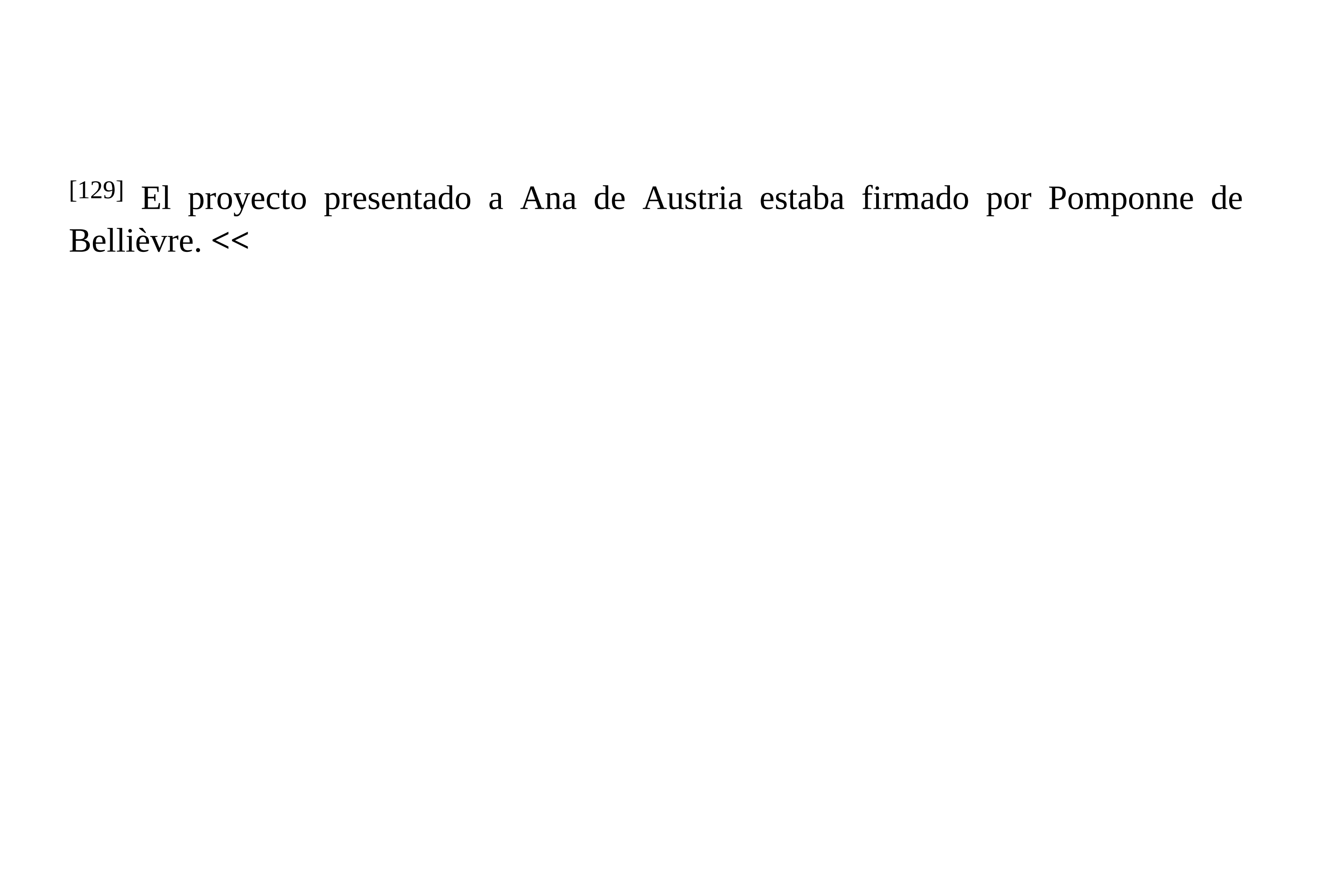
[124] Edición de 1656, art. IV. *Cf.* Apéndice. Más tarde, se añadieron el Espíritu Santo y los Niños encontrados, y se retiró la Jabonería. **<<**

[125] Art. XI. <<

[126] Art. XIII. <<

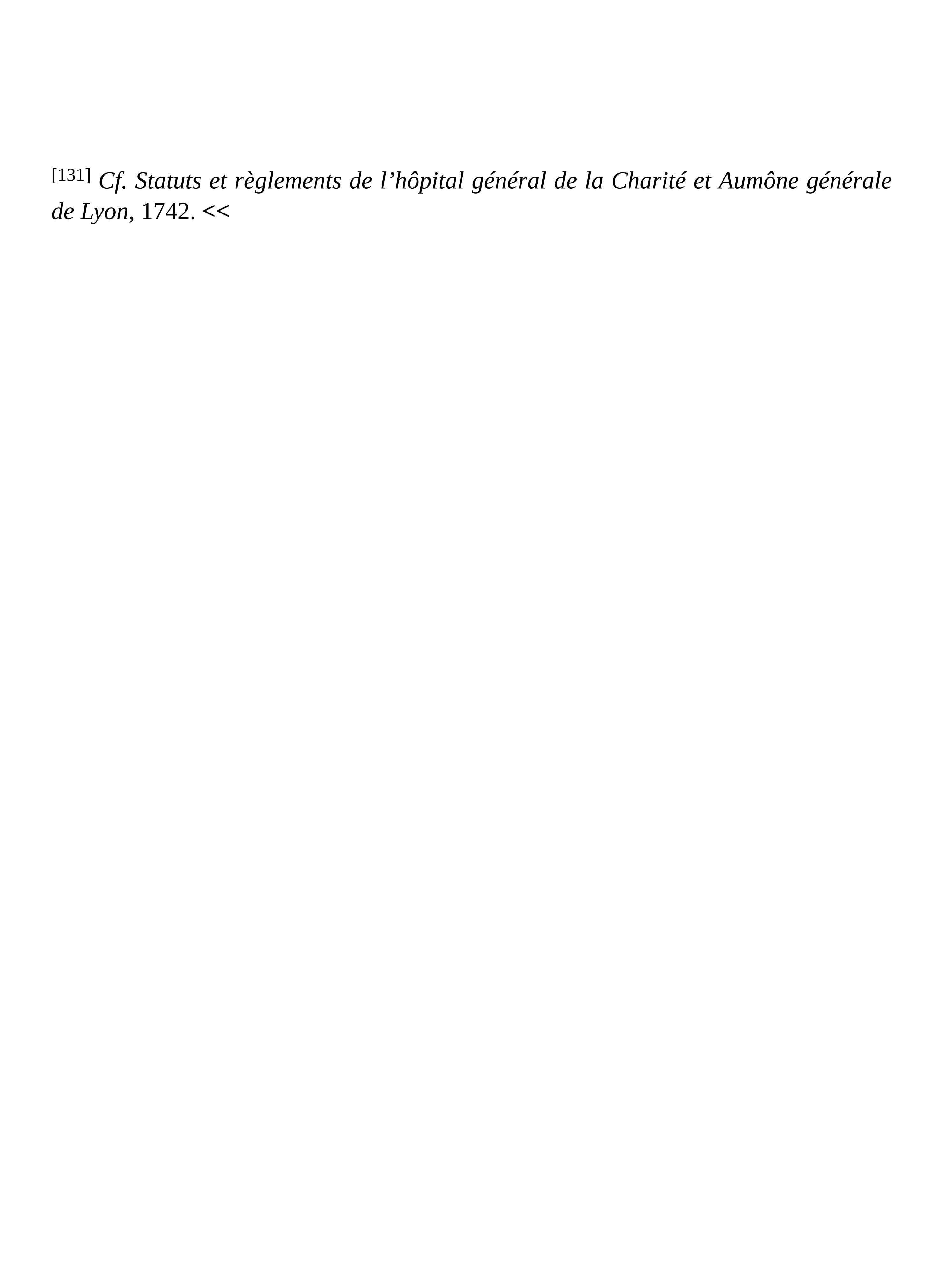
[127] Art. XII. <<

[128] Art. VI. <<



[129] El proyecto presentado a Ana de Austria estaba firmado por Pomponne de Bellièvre. <<

[130] Informe de La Rochefoucauld Liancourt en nombre del Comité de mendicidad de la Asamblea constituyente (Pro *cés-verbaux de l’Assemblée nationale*, t. XXI). **<<**



[131] *Cf. Statuts et règlements de l’hôpital général de la Charité et Aumône générale de Lyon*, 1742. <<

[132] *Ordonnances de Monseigneur l’archevêque de Tours*, Tours, 1681. *Cf*. Mercier. *Le Monde médical de Touraine sous la Révolution*. <<

[133] Aix, Albi, Angers, Arles, Blois, Cambrai, Clermont, Dijon, Le Havre, Le Mans, Lille, Limoges, Lyon, Mâcon, Martigues, Montpellier, Moulins, Nantes, Nîmes, Orléans, Pau, Poitiers, Reims, Rouen, Saintes, Saumur, Sedan, Estrasburgo, Saint-Servan, Saint-Nicolas (Nancy), Toulouse, Tours. *Cf*. Esquirol, *loc. cit.*, t. II, p. 157 <<

[134] La carta pastoral del arzobispo de Tours antes citada muestra que la Iglesia se resiste a esta exclusión y reivindica el honor de haber inspirado todo el movimiento y de haber propuesto sus primeros modelos. <<

[135] *Cf.* Esquirol, *Mémoire historique et statistique sur la Maison royale de Charenton, loc. cit.*, t. II. <<

[136] Hélène Bonnafous-Sérieux, *La Charité de Senlis*, Paris, 1936. <<

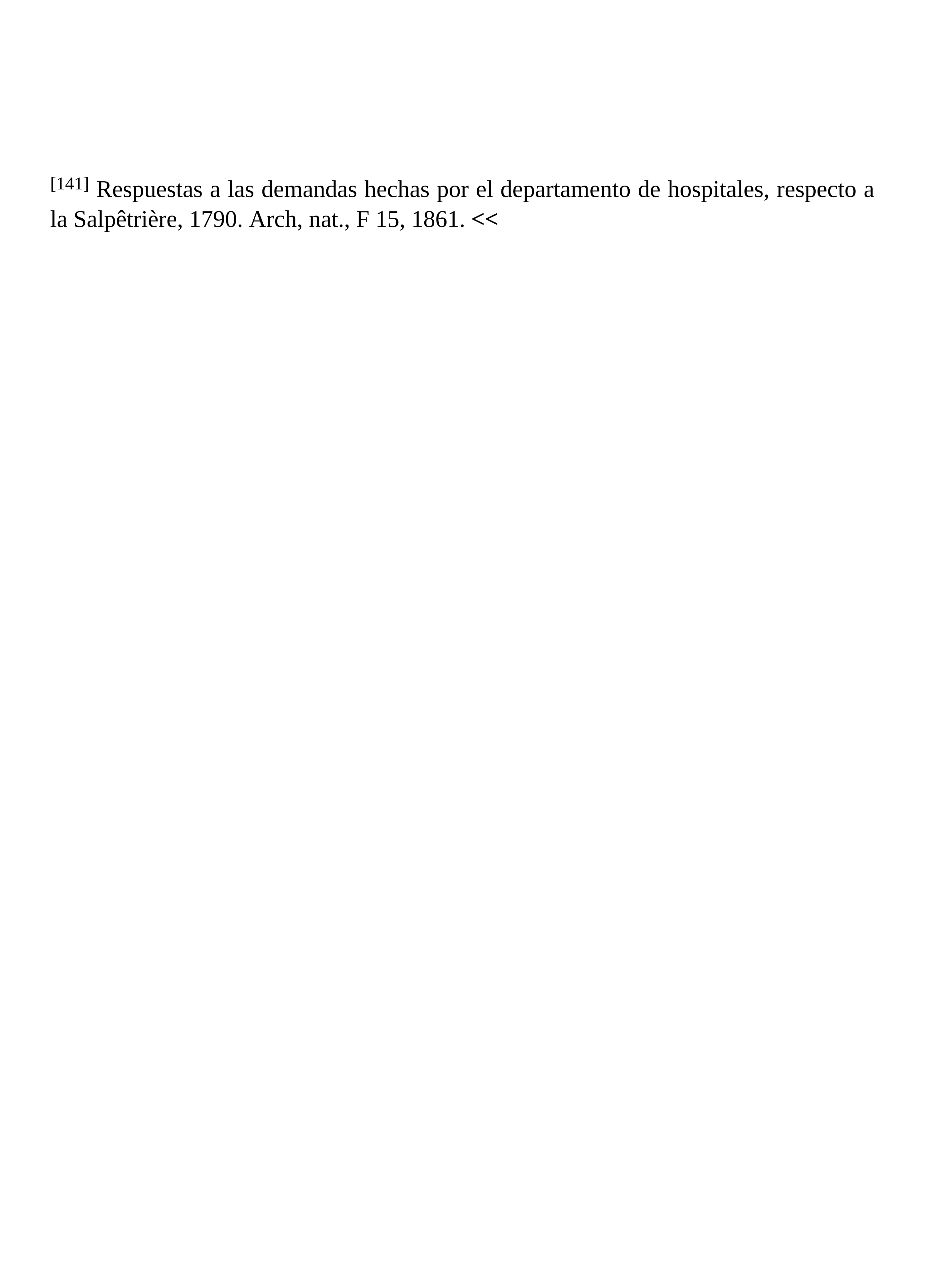
[137] R. Tardif, *La Charité de Château-Thierry*, París, 1939. <<

[138] El hospital de Romans fue construido con los materiales de demolición de la leprosería de Voley. *Cf*. J.-A. Ulysse Chevalier, *Notice historique sur la maladrerie de Voley près Romans*, Romans, 1870, p. 62; y piezas justificantes, n.º 64. <<



[139] Es el caso de la Salpêtrière, en que las «hermanas» deben reclutarse entre las muchachas o viudas jóvenes, sin hijos, y sin ocupaciones. <<

[140] En Orléans, la oficina comprende al «señor obispo, al teniente general, a 15 personas, a saber: 3 eclesiásticos y 12 habitantes principales, tanto oficiales como buenos burgueses y comerciantes». *Règlements et statuts de l’hôpital général d’Orléans*, 1692, pp. 8-9. <<



[141] Respuestas a las demandas hechas por el departamento de hospitales, respecto a la Salpêtrière, 1790. Arch, nat., F 15, 1861. <<

[142] Es el caso de San Lázaro. <<

[143] 1693-1695. *Cf. supra*, cap. I. <<

[144] Por ejemplo, la Caridad de Romans fue creada por la Limosnería general y luego cedida a los hermanos de San Juan de Dios; y anexada, finalmente, al hospital general en 1740. <<

[145] Se tiene un buen ejemplo en la fundación de San Lázaro; *Cf*. Colet, *Vie de Saint Vincent de Paul*, I, pp. 292-313. <<

[146] En todo caso, su reglamento fue publicado en 1622. <<

[147] *Cf.* Wagnitz, *Historische Nachrichten und Bemerkungen uber die merkwürdigsten Zuchthäusern in Deustchland*, Halle, 1791. <<

[148] Nicholls, *History of the English Poor Law*, Londres, 1898-1899, t. I, pp. 167-169. <<

[149] 39 lsabel I, cap. V. <<

[150] Nicholls, *loc. cit.*, p. 228. <<

[151] Howard, *État des prisons, des hôpitaux et des maisons dt force* (Londres, 1777); trad. fr., 1788, t. I, p. 17. <<

[152] Nicholls, *History of the Scotch Poor Law*, pp. 85-87. <<

[153] Bien que un acta de 1624 (21 Jacobo I, cap. 1) prevé la creación de las «working-houses». <<

[154] Nicholls, *History of the English Poor Law*, I, p. 353.. <<

[155] *Ibid.*, *History of the Irish Poor Law*, pp. 35-38. <<

[156] Según la Declaración del 12 de junio de 1662, los directores del hospital de Paris «alojan y alimentan en las 5 casas del citado hospital a *más* de 6 mil personas», citado en Lallemand, *Histoire de la Charité*, París, 1902-1912, t. IV. p. 262. La población de París por esta época pasaba del medio millón de habitantes. Esa proporción es poco más o menos constante durante todo el periodo clásico para la zona geográfica que estudiamos. <<

[157] Calvino, *Institution Chrétienne, I,* cap. XVI, ed. J.-D. Benoît, p. 225. <<

[158] *Ibid., p.* 229. <<

[159] *Ibid*, p. 231. <<

[160] Confesión de Augsburgo. <<

[161] Calvino, *Justifications*, libro III, cap. XII, nota 4. **<<**

[162] *Catéchisme de Genève,* cit. Calvino, VI, p. 49. <<

[163] J. Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, III *Allgemeine Zustände des deutschen Volkes bis 1555*, p. 46. <<

[164] Laehr, *Gedenktage der Psychiatrie*, Berlin, 1893, p. 259. <<

[165] *Ibid.*, p. 320. <<

[166] 18 lsabel I, cap. 3. *Cf*. Nicholls, *loc. cit.*, I, p. 169. <<

[167] Settlement Act: el texto legislativo más importante concerniente a los pobres sobre la Inglaterra del siglo XVII. <<

[168] Publicado seis años después de la muerte del autor, en 1683; reproducido en Burns, *History of the Poor Law*, 1764. <<

[169] Sessio XXIII. <<

[170] Influencia casi segura de Vives sobre la legislación isabelina. Había enseñado en el Corpus Christi College de Oxford, donde escribió su *De Subventione*. Da, de la pobreza, esta definición que no está vinculada con una mística de la miseria sino con toda una política virtual de la asistencia: «… ni son pobres sólo aquellos que carecen de dinero; sino cualquiera que ni tiene la fuerza del cuerpo, o la salud, o el espíritu y el juicio». (*L'Aumônerie*, trad. fr., Lyon, 1583, p. 162). **<<**

[171] Citado en Foster Watson, J. *L. Vives*, Oxford, 1922. **<<**



[172] *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres*, 1545. <<

[173] *Discursos del Amparo de los legítimos pobres,* 1596. <<

[174] Citado en Lallemand, *loc. cit.*, IV, p. 15, nota 27. <<

[175] Esta exigencia de arbitraje ya había sido hecha por la municipalidad de Ypres, que acababa de prohibir la mendicidad y todas las formas privadas de caridad. B. N. R. 36-215, citado en Lallemand, IV, p. 25. <<

[176] Carta de marzo 1657, en San Vicente de Paúl, *Correspondance, e* d. Coste, t. VI, p. 245. <<

[177] Carta pastoral del 10 de julio de 1670, l *oc. cit*. **<<**

[178] «Y es así donde hay que mezclar la Serpiente con la Paloma, y no dar tanto lugar a la simplicidad, que la prudencia no pueda dejarse oír. Es ella la que nos enseñará la diferencia entre las ovejas y los chivos». (Camus, *De la mendicité légitime*. Douai, 1634, pp. 9-10). El mismo autor explica que el acto de caridad no es indiferente, en su significado espiritual, al valor moral de aquél a quien se le aplica: «La relación es necesaria entre la limosna y el mendigo, y por tanto no puede ser verdadera limosna si éste no mendiga con justicia y verdad» (*ibid.*). <<

[179] Dom Guevarre, *La mendicità provenuta* (1693). <<

[180] En la Salpêtrière y en Bicêtre, se coloca a los locos sea «entre los buenos pobres» (en la Salpêtrière, es el ala de la Madeleine), sea entre los «pobres malos» (la Corrección o los Rescates). <<

[181] Citado en Lallemand, *loc. cit.*, IV, pp. 216-226. **<<**

[182] Somos nosotros quienes contemplamos a los «poseídos» como locos (lo cual es un postulado) y que suponemos que todos los locos de la Edad Media eran tratados como poseídos (lo cual es un error). Este error y ese postulado se encuentran en numerosos autores, como Zilvoorg. <<

[183] Tristan *e Isolda*, ed. Bossuat, p. 220. **<<**

[184] Voltaire, *Œuvres completes*, Garnier, XXIII, p. 377. **<<**

[185] Desde un punto de vista espiritual, la miseria, a fines del siglo XVI y a principios del XVII, se considera como una amenaza del Apocalipsis. «Una de las marcas más evidentes del próximo advenimiento del Hijo de Dios y de la consumación de los siglos es la extremidad de la miseria espiritual y temporal a la que se ve reducido el mundo. Es ahora cuando los días son malos… cuando la multitud de los defectos, las miserias, se han multiplicado, siendo las penas la sombra inseparable de las culpas». (Camus, *De la mendicité légitime des pauvres*, pp. 3-4). <<

[186] Delamare, *Traité de police, loc. cit.* <<

[187] *Cf.* Thomas Platter, *Description de Paris*, 1539, publicada en las *Mémoires de la société de l’Histoire de Paris*, 1899. <<

[188] Medidas similares en provincia: Grenoble, por ejemplo, tiene su «expulsador de vientos», encargado de recorrer las calles y expulsar a los vagabundos. <<

[189] En particular, los obreros del papel y de la imprenta; cf. por ejemplo el texto de los archivos departamentales del Hérault, publicado por G. Martin, *La Grande Industrie sous Louis XIV*, Paris, 1900, p. 89, nota *S*. <<

[190] Según Earl Hamilton, *American Treasure and the price révolution in Spain* (1934), las dificultades de Europa a principios del siglo XVII se debieron a un paro en la producción de las minas de América. <<

[191] I. Jacobo I, cap. VI: los jueces de paz fijarán los salarios *for any labourers, weavers, spinners and workmen and workwomen whatsoever, either working by the day, week, month, or year. Cf.* Nicholls, *loc. cit.*, I, p. 209. <<

[192] Citado en Nicholls, I, p. 245. <<

[193] I *bid.*, p. 212. <<

[194] F. Eden, *State of the Poor*, Londres, 1797, I, p. 160. <<

[195] E. M. Leonard, *The Early History of English Poor Relief*, Cambridge, 1900, p. 270. <<

[196] Marqués D’Argenson, *Journal et Mémoires*, París, 1867, t. VI, p. 80 (30 de noviembre, 1749). <<

[197] Y en condiciones muy características: «Un hambre general había hecho llegar varios barcos llenos de una multitud de pobres que las provincias vecinas no pueden alimentar». Las grandes familias industriales —sobre todo los Halincourt— hacen donaciones (*Statuts et règlements de l'Hôpital général de la Charité et Aumône générale de Lyon*, 1742, pp. VII y VIII). <<

[198] Howard, *loc. cit.*, I, pp. 154-155. <<

[199] Howard, *loc. cit.*, I, pp. 136-206. <<

[200] Citado en Nicholls, *loc. cit.*, I, p. 353. <<

[201] Así, la Workhouse de Worcester debe comprometerse a exportar, a lo lejos, todos los vestidos que allí se fabrican y que no portan los pensionarios. <<

[202] Citado en Nicholls, *loc. cit.*, I, p. 367. <<

[203] Howard, *loc. cit.*, t. I, p. 8. <<

[204] Aconseja a la abadía de Jumièges ofrecer a esos desventurados lanas que pudieran hilar: «Las manufacturas de lana y de medias pueden constituir un medio admirable para hacer trabajar a los mendigos» (G. Martin, *loc. cit.*, p. 225, nota 4). <<

[205] Citado en Lallemand, *loc. cit.*, t. IV, p. *539.* <<

[206] Forot, l *oc. cit.*, pp. 16-17. <<

[207] *Cf*. Lallemand, l *oc. cit.*, t. IV, p. 544, nota 18. <<

[208] Un arquitecto, Germain Boffrand, en 1733 había diseñado el plan de un inmenso pozo. Muy pronto, resultó inútil. Pero se prosiguieron los trabajos para ocupar a los presos. <<

[209] Musquinet de la Pagne, *Bicêtre réformé ou établissement d'une maison de discipline*, 1789, p. 22. <<

[210] Como en Inglaterra, hubo conflictos de ese tipo en Francia; por ejemplo, en Troyes, proceso entre «los maestros y las comunidades de boneteros» y los administradores de los hospitales (*Archives du département de l’Aube*). <<

[211] Bossuet, *Élévations sur les mystères*, VIª semana, 12ª elevación. (*Bossuet. Textes choisis*, por H. Bremond, París, 1913, t. III, p. 285). <<

[212] *Sermon 155 sur le Deutéronome*, 12 de marzo 1556. <<

[213] Bossuet, *loc. cit.*, p. 285. <<

[214] Calvino, *Sermon 49 sur le Deutéronome, 3* de julio de 1555. <<

[215] «Queremos que Dios sirva a nuestros locos apetitos y que esté como sujeto a nosotros». (Calvino, *ibid.*). <<

[216] Huizinga, *Le Déclin du Moyen Age*, Paris, 1932, p. 35. <<

[217] Bourdaloue, *Dimanche de la Septuagésime, Œuvres*, Paris, 1900, I, p. 346. <<

[218] Se encuentra un ejemplo muy característico en los problemas planteados a la casa de internamiento de Brunswick. *Cf. infra*, Tercera Parte, cap. II. <<

[219] *Cf*. Nicholls, *op. cit.*, I, p. 352. <<

[220] Reglamento del Hospital General, Art. XII y XIII. <<

[221] Citado en *Histoire de l’Hôpital général*, folleto anónimo, París, 1676. **<<**

[222] Arsenal, ms. 2566, ff. 54-70 <<

[223] Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*. <<

[224] Howard, *loc. cit.*, t. I, p. 157. <<

[225] *Ibid.*, t. II, pp. 382-401. <<

[226] Sermón citado en Collet, *Vie de Saint Vincent de Paul*. **<<**

[227] *Cf*. Tardif, *loc. cit.*, p. 22. <<

[228] Howard, *loc. cit.*, t. I, p. 203. <<

[229] Delamare, *Traité de la police*, t. I, pp. 287-288. <<

[230] El iniciador de esta interpretación fue Sérieux (*cf*. entre otros Sérieux y Libert. *Le Régime des aliénés en France au XVIIIE siècle*, Paris, 1914). El espíritu de estos trabajos también alentó a Philippe Chatelain (*Le Régime des aliénés et des anormaux aux* XVII *et XVIIIE siècles*, París, 1921), Marthe Henry (*La Salpêtrière sous l'Ancien Régime*, Paris, 1922), Jacques Vié (Les *Aliénés et* Correctionnaires *à Saint-Lazare aux XVIIE et XVIIIE siècles*, París, 1930), Hélène Bonnafous-Sérieux (*La Charité de Senlis*, Paris, 1936), René Tardif (*La Charité de Château-Thierry*, Paris, 1939). Se trataba, aprovechando los trabajos de Funck-Brentano, de «rehabilitar» al internamiento del Antiguo Régimen, y de demoler el mito de que la Revolución había liberado a los locos, mito que había sido constituido por Pinel y Esquirol, y que aún estaba vivo a fines del siglo XIX en las obras de Sémelaigne, de Paul Bru, de Louis Boucher, de Emile Richard. <<

[231] Es curioso notar que ese prejuicio de método es común, con toda su ingenuidad, en los autores de los que hablamos, y en la mayoría de los marxistas cuando tocan la historia de las ciencias. <<

[232] *Cf*. Marthe Henry, *op. cit.*, *Cassino*. <<

[233] *Cf*. Bru, *Histoire de Bicêtre*, París, 1890, pp. 25-26. <<

[234] Howard, *loc. cit.*, I, pp. 169-170. <<

[235] *Cf.* en el Apéndice. *État des personnes détenues à Saint-Lazare; et Tableau des ordres du roi pour l'incarcération à l'Hôpital général*. <<

[236] Deliberación del Hospital General, *Histoire de l'Hôpital général*. <<

[237] Thierry de Héry, *La Méthode curative de la maladie vénérienne*, 1569, pp. 3 y 4.
<<

[238] A los cuales hay que añadir el Hospital del Midi. *Cf*. Pignot, *L'Hôpital du Midi et ses origines*, París, 1885. **<<**

[239] *Cf. Histoire de l'Hôpital général*. <<

[240] Bossuet, *Traité de la concupiscence*, cap. V, en *Bossuet. Textos escogidos,* por H. Bremond, París, 1913, t. III, p. 183. <<

[241] En particular, en la forma de sedantes morales de Guislain. **<<**

[242] *État abrégé de la dépense annuelle des Petites-Maisons*. «Las “petites maisons” contienen 500 pobres viejos seniles, 120 pobres enfermos de la tiña, 100 pobres enfermos de viruela, 80 pobres locos insensatos». Hecho el 17 de febrero de 1664, por Monseñor de Harlay (B. N., ms. 18660). <<

[243] Pinel, *Traité médico-philosophique*, p. 207. <<

[244] Arsenal, ms. 10918, fº 173. <<

[245] Todavía hubo algunas condenaciones de ese género. Puede leerse en las memorias del marqués de Argenson: «En estos días se han quemado a dos convictos de sodomía». (*Mémoires et Journal*, t. VI, p. 227). <<

[246] *Dictionnaire philosophique (Œuvres complètes),* t. XVII, p. 183, nota I. <<

[247] Catorce expedientes del Arsenal —o sea cerca de 4 mil casos— están consagrados a esas medidas policíacas de orden menor; se les encuentra en los números 10254-10267. <<

[248] *Cf*. Chauveau y Helie, *Théorie du Code pénal*, t. IV, n.º 1507. <<

[249] En los procesos del siglo XV, la acusación de sodomía va siempre acompañada de la de herejía (la herejía por excelencia, el catarismo). *Cf.*, el proceso de Gilles de Rais. Se encuentra la misma acusación en los procesos de hechicería. *Cf*. De Lancret, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges*, París, 1612. <<

[250] En el caso de la Sra. Drouet, y de la Srta. de Parson, se tiene un ejemplo típico de ese carácter agravante de la homosexualidad, por relación a la sodomía, Arsenal, ms. 11183. <<

[251] Esa nivelación se manifiesta por el hecho de que la sodomía queda incluida por la ordenanza de 1670 entre los «casos reales», lo que no es señal de su gravedad, sino del deseo que se tenía de retirar su conocimiento a los «parlamentos, que aún tendían a aplicar las antiguas reglas del derecho medieval». <<

[252] Delamare, *Traite de la police*, t. I, p. 527. <<

[253] A partir de 1715, se puede apelar al Parlamento en los casos de sentencia del teniente de policía; pero esta posibilidad no pasó de ser muy teórica. <<

[254] Por ejemplo, se interna a una Sra. Loriot, pues «el desventurado Chartier casi ha abandonado a su mujer, a su familia y a sus deberes para entregarse por completo a esta desventurada criatura que ya le ha costado la mayor parte de sus bienes». (*Notes de R. d’Argenson*, París, 1866, p. 3). <<

[255] El hermano del obispo de Chartres es internado en San Lázaro: «Era de un carácter de espíritu tan bajo, y había nacido con inclinaciones tan indignas de su cuna que se podía temer todo. Decía, según afirmaba, que quería casarse con la nodriza de Monseñor, su hermano». (B. N., Clairambault, 986). <<

[256] Saint-Evremond, *Le Cercle, in Œuvres*, 1753, t. II, p. 86. <<

[257] *Les précieuses ridicules*, esc. V. <<

[258] Bossuet, *Traité de la concupiscence*, cap. IV (textos escogidos por H. Bremond, t. III, p. 180). <<

[259] *Le Bourgeois Gentilhomme*, acto III, esc. III, y acto IV, esc. IV. **<<**

[260] Balzac, *L’Interdiction, La Comédie humaine, e* d. Conard, t. VII, pp. 135 *ss*. <<

[261] Un lugar de internamiento entre muchos otros: «Todos los parientes del llamado Noël Robert Huet… han tenido el honor de hacer ver muy humildemente a vuestra grandeza que consideran una desdicha ser parientes del llamado Huet, que nunca ha valido nada, ni ha querido siquiera hacer nada, dándose por completo al desenfreno, frecuentando malas compañías, que podrían llevarle a deshonrar a su familia, y su hermana, que aún no tiene dote». (Arsenal, ms. 11617, fº 101). <<

[262] Citado en Pietri, *La Réforme de l'État au XVIIIIE siècle*, París, 1935, p. 263. <<

[263] Circular de Breteuil, citado en Funck-Brentano, *Les Lettres de cachet*, Paris, 1903. <<

[264] Arsenal, ms. 10135. <<

[265] Ordenanza del 10 de noviembre de 1617 (Delamare, *Traité de la police,* I, pp. 549-550). <<

[266] *Cf*. Pintard, *Le libertinage érudit*, Paris, 1942, pp. 20-22. <<

[267] Una ordenanza del 7 de septiembre de 1651, renovada el 30 de julio de 1666, vuelve a precisar la jerarquía de las penas que, según el número de reincidencias, va desde la picota hasta la hoguera. <<

[268] El caso del caballero de la Barre debe considerarse como una excepción; el escándalo que levantó lo demuestra. <<

[269] B. N., Clairambault, 986. <<

[270] En las costumbres de Bretaña, «si alguien se mata voluntariamente, debe ser colgado por los pies, y arrastrado como asesino». <<

[271] Brun de la Rochette, *Les procès civils et criminels*, Ruan, 1663. *Cf.* Locard, *La médecine judiciaire en France* au *XVIIE siècle*, pp. 262-266. <<

[272] Ordenanza de 1670. Título XXII, art. I. <<

[273] «… A menos que haya ejecutado su designio y cumplido su voluntad por la impaciencia de su dolor, por violenta enfermedad, por desesperación, o por furor que le haya asaltado». (Brun de la Rochette, *loc. cit.*). **<<**

[274] Lo mismo vale para los muertos: «Ya no se arrastra a aquellos que leyes ineptas perseguían después de su muerte. Por lo demás, era un espectáculo horrible y repugnante que podía tener consecuencias peligrosas para una ciudad llena de mujeres encintas». (Mercier, *Tableau de Paris*, 1783, III, p. 195). <<

[275] *Cf*. Heinroth, *Lehrbuch der Störungen des Seelenleben*, 1818. <<

[276] *Cf*. Casper, *Charakteristik der franzosischen Medizin*, 1865. <<

[277] Reservamos ese problema para un trabajo ulterior. <<

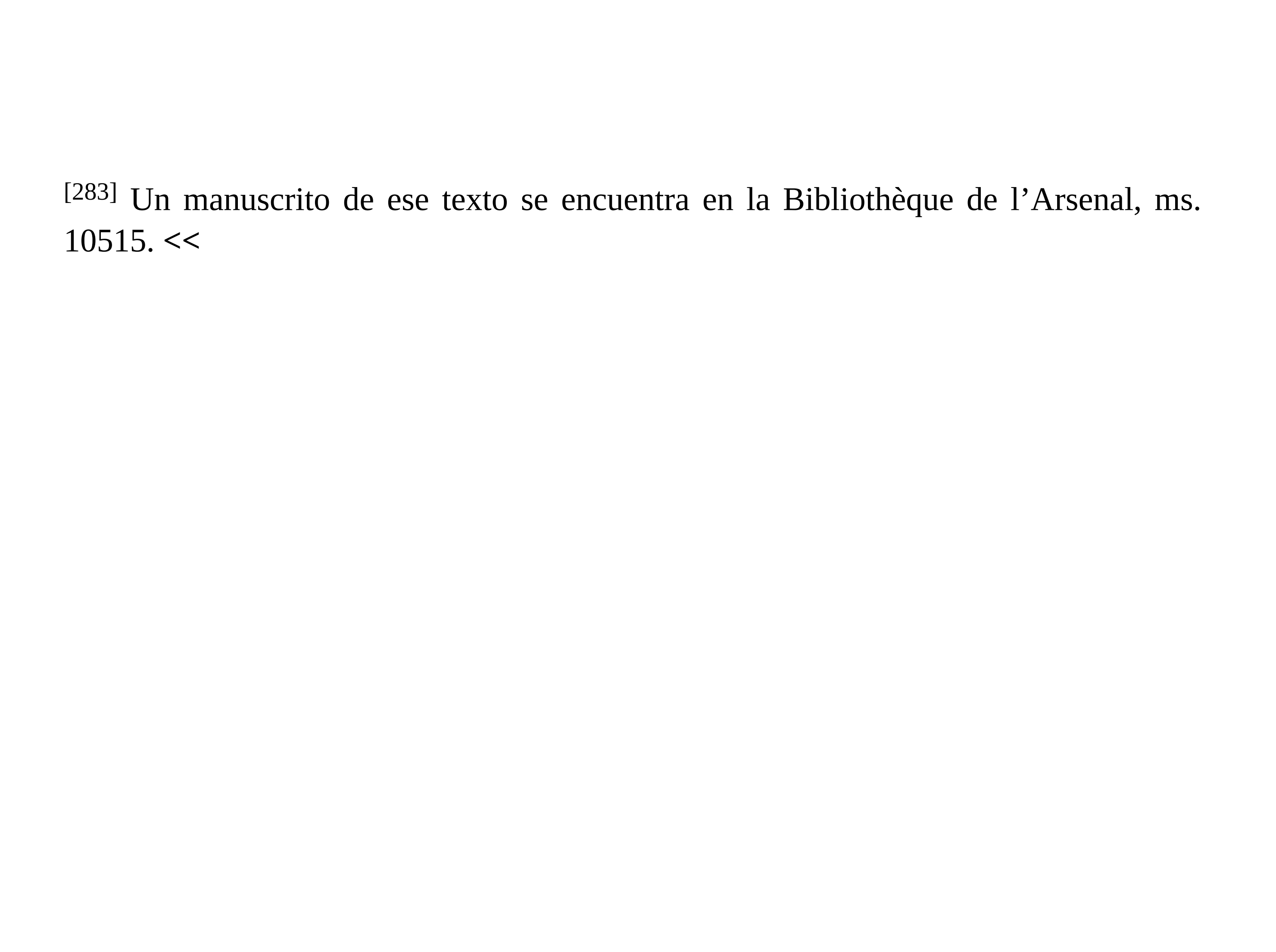
[278] Cierto que ha sido promulgado después del asunto de los venenos. <<

[279] Delamare, *Traité de la police*, I, p. 562. <<

[280] Algunos ejemplos. Hechicería: en 1706 se transfiere de la Bastilla a la Salpêtrière a la viuda de Matte «como falsa hechicera, que apoyaba sus ridículas adivinaciones con sacrilegios abominables». Al año siguiente, cae enferma, «y se espera que la muerte pronto librará de ella al público». (Ravaisson, *Archives Bastille*, XI, p. 168). Alquimistas: «El Sr. Aulmont el joven ha llevado (a la Bastilla) a la mujer Lamy, que sólo hoy ha podido ser descubierta, siendo parte de un asunto de *5,* 3 de los cuales ya han sido detenidos y enviados a Bicêtre y las mujeres al Hospital General por secretos de metales». (*Journal de Du Junca*, citado por Ravaisson, XI, p. 165); o, aún, Marie Magnan, que trabaja «en destilaciones y congelaciones de mercurio para producir oro». (Salpêtrière, *Archives préfectorales de Police*. Br. 191). Magos: la mujer Mailly, enviada a la Salpêtrière por haber compuesto un filtro de amor «para una mujer viuda encaprichada en un joven». (*Notes de R. d'Argenson*, p. 88). <<

[281] Delamare, *loc. cit.*, p. 562. <<

[282] «Por consecuencia funesta de compromiso, quienes más se han abandonado a la conducta de esos seductores se habrían llevado a esta extremidad criminal de añadir el maleficio y el veneno a las impiedades y a los sacrilegios». (Delamare, *ibid.*). **<<**



[283] Un manuscrito de ese texto se encuentra en la Bibliothèque de l’Arsenal, ms. 10515. <<

[284] B. N. Fonds Clairambault, 986. <<

[285] *Cf*. Frédéric Lachèvre, *Mélanges*, 1920, pp. 60-81. <<

[286] La Bruyère, *Caractères*, cap. XVI, parte II, ed. Hachette, p. 322. <<

[287] La Mothe le Vayer, *Dialogues d’Orasius Tubero*, 1716, t. I, p. 5. <<

[288] *Justine*, 1797, t. VII, p. 37. <<

[289] *Ibid.*, p. 17. <<

[290] Un ejemplo de internamiento por libertinaje nos lo ofrece el célebre caso del abad de Montcrif: «Es muy suntuoso en carroza, caballos, comidas, billetes de lotería, edificios, lo que le ha hecho contraer deudas por 70 mil libras… le gusta mucho el confesionario, y apasionadamente la dirección de las mujeres, hasta el punto de despertar sospechas entre algunos maridos. Es el hombre más pleitista, y tiene varios procuradores en los tribunales… Desgraciadamente, esto es demasiado ya para manifestar la perturbación general de su espíritu, y que tiene el cerebro totalmente nublado». (Arsenal, ms. 11811. *Cf*. igualmente 11498, 11537, 11765, 12010, 12499). <<

[291] Arsenal, ms. 12692. <<

[292] Se podrían describir las lineas generales de la existencia correccionaria según vidas como la de Henri-Louis de Loménie (*cf*. Jacobe, *Un internement sous le grand roi*, Paris, 1929), o del abad Blache cuyo expediente se encuentra en Arsenal, ms. 10526; *cf*. 10588, 10592, 10599, 10614. <<

[293] Es la proporción que como bastante regularmente, se encuentra desde fines del siglo XVII, hasta mediados del siglo XVIII. Según los cuadros de las órdenes del rey para encarcelamiento en el Hospital General. <<

[294] *Cf*. Fosseyeux, *L’Hôtel-Dieu de Paris au XV1IE siècle et au XVIIIE siècle,* París, 1912. <<

[295] Se le encuentra mencionado en la contabilidad. «Por haber hecho los fondos de una litera cerrada, la estructura de dicha litera, y por haber abierto 2 ventanas en tal litera para ver y recibir, XII, sp». Cuentas del Hôtel-Dieu, XX, 346. En Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de París*, p. 209, nota I. <<

[296] Tenon, *Mémoires sur les hôpitaux de Paris*, 4.ª memoria. Paris, 1788, p. 215. <<

[297] D. H. Tuke, *Chapters on the history of the insane*, Londres, 1882, p. 67. **<<**

[298] En un aviso de 1675, los directores de Bethléem piden que no se confundan «los enfermos guardados en el hospital para ser curados» y quienes no son más que «mendigos y vagabundos». <<

[299] D. H. Tuke, *ibid.*, pp. 79-80. <<

[300] El primero de esos médicos fue Raymond Finot; después Fermelhuis, hasta 1725; después, l’Epy (1725-1762), Gaulard (1762-1782); finalmente, Philip (1782-1792). En el curso del siglo XVIII fueron ayudados por asistentes. *Cf*. Delaunay, *Le Monde médical parisien au XVIIIE siècle*, pp. 72-73. En Bicêtre, a fines del siglo XVIII había un cirujano que estaba obteniendo maestría con sus visitas a la enfermería diariamente, con dos compañeros y algunos discípulos. (*Mémoires de P. Richard*, ms. de la Bibliothèque de la Ville de Paris, fº 23). <<

[301] Audin Rouvière, *Essai sur la topographie physique et médicale de Paris*. Disertación sobre las sustancias que pueden influir sobre la salud de los habitantes de esta ciudad, París, año II, pp. 105-107. <<

[302] Titulo XIII, en Isambert, *Recueil des anciennes lois*, París, 1821-1833, X, VIII, p. 393. <<

[303] Toda la pequeña ciudad de Axminster, en el Devonshire, había sido contaminada de esta manera en todo el siglo XVIII. <<

[304] Howard, *loc. cit.*, t. I, p. 14. <<

[305] Caso de Claude Rémy. Arsenal, ms. 12685. <<

[306] Sólo a fines del siglo XVIII se verá aparecer la fórmula «tratado y medicamentado como los otros insensatos». Orden de 1784 (caso Louis Bourgeois): «Transferido de las prisiones de la Conciergerie, en virtud de una orden del Parlamento para ser conducido al manicomio del castillo de Bicêtre para ser allí detenido, alimentado, tratado y medicado como los otros insensatos». <<

[307] Arsenal, ms. 11396, ff. 40 y 41. <<

[308] *Ibid.*, ms. 12686. <<

[309] *Cf*. D. H. Tuke (*History of insane*, p. 117): las cifras probablemente eran mucho más elevadas, ya que algunas semanas después, sir Andrew Halliday cuenta 112 locos internados en el Norfolk, donde el Comité sólo había encontrado 42. <<

[310] Howard, *loc. cit., t.* I, p. 19. <<

[311] Esquirol, «Des établissements consacrés aux alienes en France», en *Des maladies mentales*, t. II, p. 138. <<

[312] *Ibid.*, t. II, p. 137. <<

[313] Esas anotaciones se encuentran en los *Tableaux des ordres du roi pour l'incarcération à l'Hôpital général*; y en los *États des personnes détenues par ordre du roi à Charenton et à Saint-Lazare* (Arsenal). **<<**

[314] Encontramos un ejemplo de esta forma de proceder en Hélène Bonnafous-Sérieux, *La Charité de Senlis*. <<

[315] *Cf. Journal of Mental Science*, t. x, p. 256. <<

[316] *Cf. Journal of Psychological Medicine*, 1850, p. 426. Pero la opinión contraria fue sostenida por Ullersperger, *Die Geschichte der Psychologie und psychiatrie in Spanien*, Würzburg, 1871. <<

[317] F. M. Sandwith, «The Cairo lunatic Asylum», *Journal of Mental Science*, vol. XXXIV, pp. 473-474. <<

[318] El rey de España, después el Papa, el 26 de febrero de 1410, dieron su autorización. *Cf*. Laehr, *Gedenktage der Psychiatrie*, p. 417. **<<**

[319] Pinel, *Traité médico-philosophique*, pp. 238-239. <<

[320] Como la de St. Gergen. *Cf.* Kirchhoff, *Deutsche Irr enänte*, Berlín, 1921, p. 24. <<

[321] Laehr, *Gedenktage der Psychiatrie*. <<

[322] Krafft Ebing, *Lehrbuch der psychiatrie*, Stuttgart, 1879, t. I, p. 45, nota. <<

[323] Señalado en el libro del arquitecto Tucker: *Pey der spitall-pruck das narrhewslein gegen dem Karll Holtzschmer uber. Cf.* Kirchhoff, *ibid.*, p. 14. <<

[324] Kirchhoff, ibid., p. 20. <<

[325] *Cf*. Beneke, *loc. cit*. <<

[326] *Cf.* Esquirol, «Mémoire historique et statistique sur la maison royale de Charenton», en *Traité des maladies mentales*, t. II, pp. 204 y 208. <<

[327] *Cf*. Collet, *Vie de Saint Vincent de Paul* (1818), t. I, pp. 310-312. «Tenía por ellos la ternura de una madre hacia su hijo». **<<**

[328] B. N., col. «Joly de Fleury», ms. 1309. <<

[329] Citado en J. Vié, *Les Aliénés et correctionnaires à Saint-Lazare aux XVIIE et XVIIIE siècles*, París, 1930. <<

[330] *Une relation sommaire et fidèle de l'affreuse prison de Saint-Lazare*, col. Joly de Fleury, 1415. Del mismo modo, las Petites-Maisons se convierten en lugar de internamiento después de haber sido lugar de hospitalización, como lo prueba este texto de fines del siglo XVI: «También se reciben en dicho hospital pobres alienados de bienes y de espíritu, que corren por las calles como locos insensatos, varios de los cuales, con el tiempo y con el buen trato que se les hace, vuelven al buen sentido y a la salud» (texto citado en Fontanou, *Édits et ordonnances des rois de France*, Paris, 1611, I, p. 921). <<

[331] Hélène Bonnafous-Sérieux, *loc. cit.*, p. 20. <<

[332] Ned Ward, *London Spy*, Londres, 1700; reed. de 1924, p. 61. <<

[333] Citado en D. H. Tuke, *Chapters in the history of the insane*, pp. 9, 90. <<

[334] Protomédico en Roma, Zacchias (1584-1659) a menudo había sido consultado por el tribunal de la Rota para que diera su opinión de experto en asuntos civiles y religiosos. De 1624 a 1650 publicó sus *Quaestiones medico-legales*. **<<**

[335] *Von der Macht des Gemüths durch den blossen Vors atz seiner krankhaften Gefühlen Meister sein*, 1797. <<

[336] Heinroth, *Lehrbuch der Störungen des Seelenlebens*, 1818. Elias Régnault, *Du degré de compétence des médecins*, París, 1828. <<

[337] Zacchias, *Quaestiones médico-legales*, lib. II, título I. <<

[338] *Cf*. Falret, *Des maladies mentales et les asiles d’aliénés*, París, 1864, p. 155. <<

[339] *Formalités à remplir pour l’admission des insensés à Bicêtre* (documento citado por Richard, *Histoire de Bicétre*, París, 1889). **<<**

[340] En ese caso, se encuentran en los registros del Hospital de París menciones de este género: «Transferido de las prisiones de la Conserjería en virtud de una orden del Parlamento para ser conducido…». <<

[341] Esta ordenanza fue completada en 1692 por otra que preveía dos expertos en toda ciudad que poseyera corte, obispado, presidio o comisaría principal: sólo habrá uno en los otros burgos. <<

[342] Oficio que una ordenanza de 1699 decide generalizar «en cada una de las ciudades y lugares de nuestro reino en que el establecimiento sea juzgado necesario». <<

[343] *Cf.*, por ejemplo, carta de Bertin a La Michodière, a propósito de una dama Rodeval (Arch. Seine Maritime C 52); carta del subdelegado de la elección de Saint-Venant a propósito del Sr. Roux (Arch. Pas-de-Calais; 709, fº 165). <<

[344] «No podrías exagerar las precauciones en los puntos siguientes: el primero, que las memorias sean firmadas de los parientes, paternos y maternos más próximos; el segundo, tener una nota exacta de quienes no hayan firmado y de las razones que les hayan impedido hacerlo, todo ello independientemente de la verificación exacta de su exposición» (citado en Joly, *Lettres de cachet dans la généralité de Caen au XVIIIE siècle*). <<

[345] *Cf*. el caso de Lecomte: Arch. Aisne C 677. <<

[346] *Cf*. Memoria a propósito de Louis François Soucanye de Moreuil. Arsenal, ms. 12684. <<

[347] *Cf*. por ejemplo, el testimonio citado por Locard *(loc. cit.), p.* 172. <<

[348] *Cf.* artículo *Interdit* del *Dictionnaire de droit et de pratique* por CL.-J. de Ferrière, ed. de 1769, t. II, pp. 48-50. <<

[349] Zacchias, *Quaestiones medico-legales*, libro II, título I, cuestión 7, Lyon, 1674, pp. 127-128. <<

[350] Citado en Bonnafous-Sérieux, *loc. cit.*, p. 40. <<

[351] Arsenal, ms. 10928. <<

[352] Citado en Devaux, *L’Art de faire les rapports en chirurgie*, París, 1703, p. 435. <<

[353] Cierto es que Breteuil añade: «A menos que las familias no estén totalmente imposibilitadas de incurrir en los gastos del procedimiento que debe preceder a la interdicción. Pero en ese caso, será necesario que la demencia sea notoria y verificada por testimonios bien exactos». <<

[354] B. N. Fonds Clairambault, 986. <<

[355] Carta a Fouché, citada *supra*, cap. III, p. 123. **<<**

[356] *Notes de René d’Argenson*, París, 1866, pp. 111-112. <<

[357] *Arch. Bastille*, Ravaisson, t. XI, p. 243. <<

[358] *Ibid.*, p. 199. <<

[359] *Dictionnaire de droit et de pratique*, article Folie, t. I, p. 611. Cf. el título XXVIII, art. 1, de la ordenanza criminal de 1670: «El furioso o insensato que carezca de toda voluntad no debe ser castigado, pues ya lo es bastante por su propia locura». <<

[360] Arsenal, ms. 12707. <<

[361] *Notes de René d’Argenson*, p. 93. <<

[362] CL.-J. de Ferrière, *Dictionnaire de droit et de pratique*, artículo *Locura*, t. I, p. 611, subrayado por nosotros. <<

[363] *Archives Bastille*, Ravaisson, t. XIII, p. 438. <<

[364] *Ibid.*, t. XIII, pp. 66-67. <<

[365] *Dictionnaire de droit et de pratique*, artículo *Locura*, p. 611. **<<**

[366] *Bibliothèque de droit française*, artículo *furiosos*. <<

[367] *Discours de la Méthode*, IVe partie, Pléiade, p. 147. **<<**

[368] *Première méditation*, Pléiade, p. 272. <<

[369] *Réforme de l’entendement*. Trad. Appuhn, *Œuvres* de Spinoza, ed. Garnier, t. I, pp. 228-229. <<

[370] Artículo 41 del acta de acusación, trad. fr. citada por Hernández, *Le Procès inquisitorial de Gilles de Rais*, París, 1922. <<

[371] Séptima sesión del proceso (en *Procès de Gilles de Rais*, París, 1959), p. 232. <<

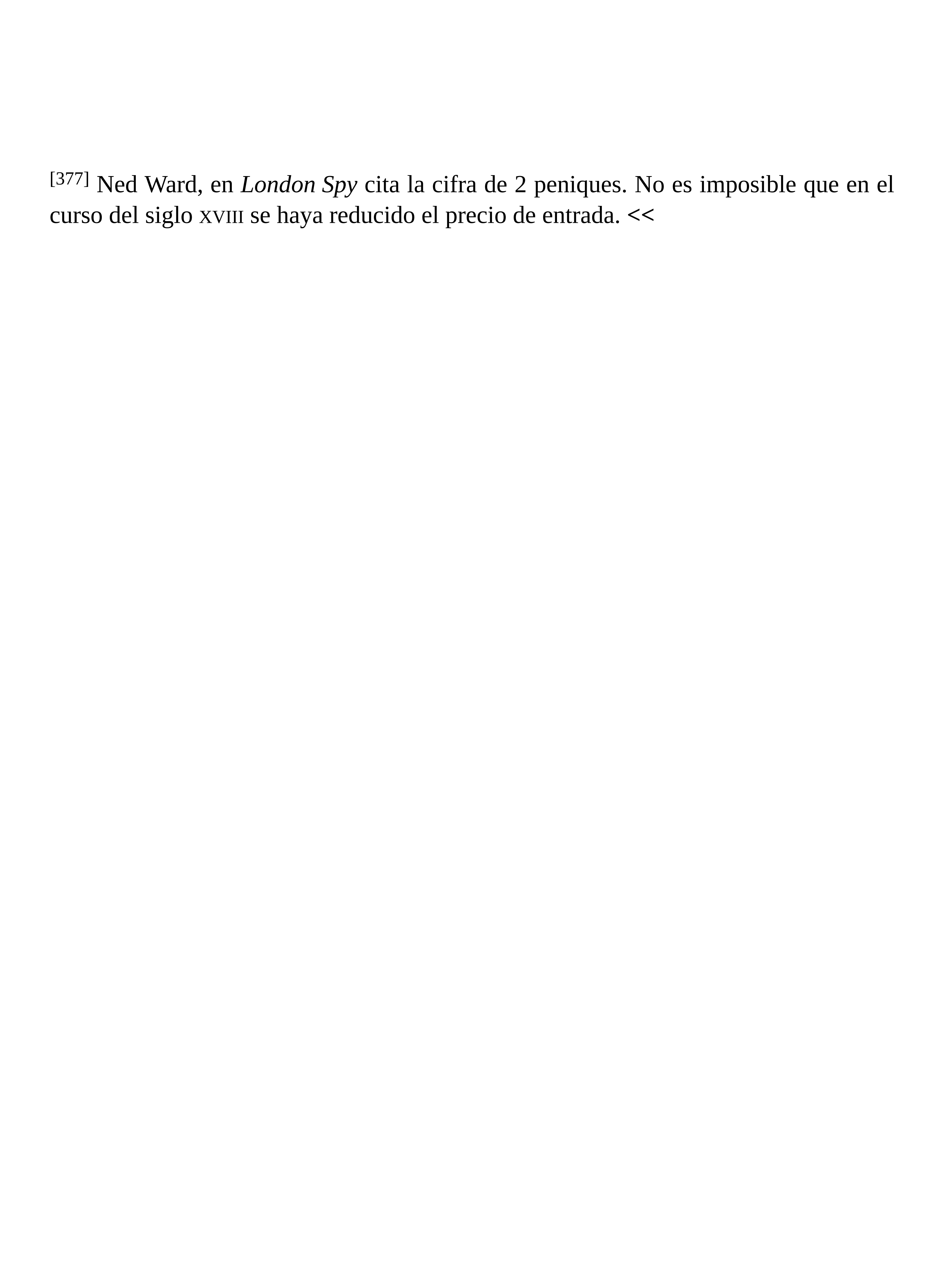
[372] *Archives Bastille*, Ravaisson, XIII, pp. 161-162. <<

[373] B. N. Fonds Clairambault, 986. <<

[374] Citado en Pietri, *La Réforme de l'État*, p. 257. <<

[375] B. N. Fonds Clairambault, 986. <<

[376] Muy tarde ocurrió, sin duda bajo la influencia de la práctica concerniente a los locos, que se enseñaran también los enfermos venéreos. El padre Richard, en sus *Mémoires*, narra la visita que les hizo el príncipe de Condé con el duque de Enghien «para inspirarle el horror al vicio» (fº 25). <<



[377] Ned Ward, en *London Spy* cita la cifra de 2 peniques. No es imposible que en el curso del siglo XVIII se haya reducido el precio de entrada. <<

[378] «Todo el mundo era admitido antes a visitar Bicêtre, y, en los buenos tiempos, se veían llegar al menos 2 mil personas diarias. Con el dinero en la mano, eran conducidas por un guía a la división de los insensatos». (*Mémoires de Père Richard, loc. cit.*, fº 61). Se visitaba a un sacerdote irlandés «acostado sobre paja», a un capitán de barco a quien ponía furioso la vista de los hombres, «pues era la injusticia de los hombres la que lo había vuelto loco», a un joven «que cantaba de manera maravillosa» (*ibid.*). **<<**

[379] Mirabeau, *Mémoires d’un voyageur anglais*, 1788, p. 213, nota I. <<

[380] *Cf. supra,* cap. I. <<

[381] Esquirol, «Mémoire historique et statistique de la Maison Royale de Charenton», en *Des maladies mentales*, II, p. 222. <<

[382] *Ibid*. <<

[383] Pascal, *Pensées*, ed. Brunschvicg, n. 339. <<

[384] D. H. Tuke, *Chapters on the History of the Insane*, p. 151. <<

[385] Se llamaba Norris. Murió un año después de ser libertado. <<

[386] Coguel, *La Vie parisienne sous Louis XVI*, París, 1882. **<<**

[387] Esquirol, *Des maladies mentales*, t. II, p. 481. <<

[388] Fodéré, *Traité du délire appliqué à la médecine, à la morale, à la législation,* Paris, 1817, t. I, pp. 190-191. <<

[389] Esa relación moral, que se establece entre el hombre mismo y la animalidad, no como potencia de metamorfosis, sino como límite de su naturaleza, está bien expresada en un texto de Mathurin Le Picard: «Es un lobo por su rapacidad, por su sutileza un león, por su engaño y astucia un zorro, por su hipocresía un mono, por la envidia un oso, por su venganza un tigre, por sus blasfemias y detracciones un perro, una serpiente que vive de la tierra por su avaricia, camaleón por inconstancia, pantera por herejía, basilisco por lascivia de los ojos, dragón que siempre arde de sed por ebriedad, puerco por la lujuria». (*Le Fouet des Paillards*, Rouen. 1623, p. 175). <<

[390] Pinel, *Traité médico-philosophique*, t. I, pp. 60-61. <<

[391] Podría citarse, como otra expresión del mismo tema, el régimen alimenticio al que estaban sometidos los insensatos de Bicêtre (ala de Saint-Prix): «Seis cuartas de un pan moreno diario, sopa sobre el pan; una cuarta de carne el domingo, martes y jueves; un tercio de *litron* de guisantes o de habas lunes y viernes, una onza de mantequilla el miércoles; una onza de queso el sábado». (*Archives de Bicêtre*. Reglamento de 1781, cap. V, art. 6). <<

[392] Pinel, *loc. cit.*, p. 312. <<

[393] *Ibid*. <<

[394] Quien quiera tomarse la pena de estudiar la noción de naturaleza para Sade, y sus relaciones con la filosofía del siglo XVIII, encontrará un movimiento de ese género, llevado a su pureza más extrema. <<

[395] Bossuet, *Panégyrique de Saint Bernard*. Preámbulo. *Œuvres completes*, 1861, I, p. 622. <<

[396] Sermón citado en Abelly, *Vie du vénérable serviteur de Dieu Vincent de Paul,* Paris, 1664, t. I, p. 199. <<

[397] *Cf*. Abelly, *ibid.*, p. 198. San Vicente alude aquí a un texto de San Pablo (I Cor., I, 23): *Judaeis quidem scandalum, Gentibus autem stutltitiam*. **<<**

[398] *Correspondance de Saint Vincent de Paul, e* d. Coste, t. V, p. 146. <<

[399] Régnier, *Satire XIV. (Euvres completes,* cd. Railaud, v. 9. <<

[400] *Ibid.*, VV. 13-14. <<

[401] *Ibid.*, VV. 7-8. <<

[402] W. Blake, *Le Mariage du del et de l'enfer*, trad. A. Gide, p. 24. **<<**

[403] *Ibid.*, p. 20. <<

[404] Régnier, *loc. cit.*, V. 155. <<

[405] *Pygmalion, prince de Tyr*. Prólogo. *(Euvres* de Fontenelle, París, 1790, IV, p. 472. <<

[406] Bayle, citado en Delvové, *Essai sur Pierre Bayle*, París, 1906, p. 104. <<

[407] Fontenelle, *Dialogues des morts modernes*. Diálogo IV. *(Euvres*, 1790, I, p. 278. <<

[408] *Cf*. Mandeville, en *La Fable des abeiltes*, y Montesquieu a propósito de la locura del honor entre los nobles (*Esprit des* lois, lib. III, cap. VII). <<

[409] *Histoire de Académie des sciences*. Année 1709, cd. 1733, pp. 11-13. *Sur le delire mélancolique*. <<

[410] *Dialogues de morts modernes*. Diálogo IV, (*Euvres*, I, p. 278. Lo mismo a propósito de la libertad, Fontenelle explica que los locos no son ni más ni menos determinados que los otros. Si se puede resistir a una disposición moderada del cerebro, se debe poder resistir a una disposición más fuerte: «Y así, debiera ser posible tener gran ingenio pese a una mediocre disposición a la estupidez». O, a la inversa, si no se puede resistir a una disposición violenta, una disposición débil es igualmente determinante. (*Traite de la liberté de l'áme*, atribuido a Fontenelle en la edición Depping, III, pp. 611-612). <<

[411] Boissier de Sauvages, *Nosologie méthodique*, trad. Gouvion, Lyon, 1772, t. VII, p. 33. <<

[412] *Ibid.*, t. VII, p. 33. <<

[413] Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. «Locura», ed. Benda, París, 1935, t. I, p. 286. <<

[414] Boissier de Sauvages, *loc. cit.*, t. VII, p. 34. <<

[415] Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. «Locura», p. 285. <<

[416] Cicerón, *Tusculanas*, lib. III, I, 1. <<

[417] *Ibid.*, lib. III, IV, 8. <<

[418] *Ibid.*, lib. III, III, 5. <<

[419] *Ibid.*, lib. III, V, 11. <<

[420] *Ibid*. <<

[421] En esas mismas *Tusculanas* se encuentra un esfuerzo por superar la oposición *furor-insania* en una misma asignación moral: «un alma robusta no puede ser atacada por la enfermedad, en tanto que el cuerpo puede serlo; pero el cuerpo puede caer enfermo sin que haya culpa nuestra; lo cual no puede ocurrir al alma, todas cuyas enfermedades y pasiones tienen por causa el desprecio de la razón» (*ibid.*, lib. IV, XIV, 31). <<

[422] *Encyclopédie*, art. «Locura». <<

[423] Plater, *Praxeos medicae tres tomi*, Bale, 1609. <<

[424] Sauvages, *Nosologie méthodique*, trad. fr., I, p. 159. <<

[425] *Ibid.*, p. 160. <<

[426] *Ibid.*, p. 159. <<

[427] *Ibid.*, p. 129. <<

[428] *Ibid.*, p. 160. <<

[429] Willis, *De morbis convulsivis. Opera*, Lyon, 1681, t. I, p. 451. <<

[430] Sauvages, *loc. cit.*, I, pp. 121-122. <<

[431] Cf. también Sydenham, *Dissertation sur la petite véróle. Médecine pratique*, trad. Jault, 1784, p. 390. <<

[432] Sauvages, *loc. cit.*, t. I, pp. 91-92. *Cf*. igualmente A. Pitcairn, *The Whole Works (done from the latin original* by G. Sewel e I. T. Desaguliers, 2ºed., 1777, pp. 9-10). <<

[433] Sydenham, *Médecine pratique*, trad. Jault, Prefacio, p. 121. **<<**

[434] Gaubius, *Institutiones pathologiae medicinales*, citado por Sauvages, *loc. cit*. <<

[435] *Les Nouvelles Classes des maladies* datan de 1731 o 1733. *Cf.*, al respecto, Berg, *Linné et Sauvages* (Lychnos, 1956). <<

[436] Sydenham, citado en Sauvages, *loc. cit.*, I, pp. 124-125. **<<**

[437] *Ibid*. <<

[438] Linneo, *Lettre á Boissier de Sauvages*, citada por Berg (*loc. cit.*). **<<**

[439] Ese problema parece ser réplica de otro que hemos encontrado en la primera parte, cuando se trataba de explicar cómo ha podido coincidir la hospitalización de los locos con su internamiento. Éste sólo es uno de los muchos ejemplos de analogías estructurales entre el dominio explorado a partir de las prácticas, y el que puede verse a través de las especulaciones científicas o teóricas. Aquí y allá, la experiencia de la locura está singularmente disociada de sí misma y es contradictoria; pero nuestra tarea consiste en encontrar, en la sola profundidad de la experiencia, el fundamento y la unidad de su disociación. <<

[440] Paracelso, *Sämtliche Werke*, ed. Südhoff, Munich, 1923: I Abteilung, vol. II, pp. 391 *ss*. <<

[441] Arnold, *Observations on the nature, kinds, causes, and prevention of insanity, lunacy and madness*, Leicester, t. I, 1702, t. II, 1786. <<

[442] Vitet, *Matiére medícale réformée ou pharmacopée médico-chirurgicale*; Pinel, *Dictionnaire des Sciences medicales*, 1819, t. XXXVI, p. 220. <<

[443] Sauvages, *loc. cit.*, VII, p. 43 (*cf.* también t. I, p. 366). <<

[444] *Ibid.*, VII, p. 191. <<

[445] *Ibid.*, VII, p. 1. <<

[446] *Ibid.*, VII, pp. 305-334. <<

[447] Willis, *Opera*, II, p. 255. <<

[448] *Ibid.*, pp. 269-270. <<

[449] Pinel, *Nosographie philosophique*, París, 1798. <<

[450] Esquirol, *Des maladies mentales*, París, 1838. **<<**

[451] Cullen, *Institutions de médecine pratique*, II, trad. Pinel, París, 1785, p. 61. <<

[452] De la Roche, *Analyse des fonctions du systéme nerveux*, Ginebra, 1778, I, Prefacio, p. VIII. <<

[453] Viridet, *Dissertation sur les vapeurs*, Yverdon, 172G, p. 32. <<

[454] Beauchesne, *Des influences des affections de Váme*, París, 1783, pp. 65-182 y 221-223. <<

[455] Pressavin, *Nouveau traite des vapeurs*, Lyon, 1770, pp. 7-31. <<

[456] Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, artículo «Locura», ed. Benda, t. I, p. 285. <<

[457] Sainte-Beuve, *Résolution de quelques cas de conscience*, París, 1689, I, p. 65. También es la regla que se aplica a los sordomudos. <<

[458] *Cf*. una disposición del Parlamento de París del 30 de agosto de 1711. Citado en Parturier, *L'Assistance á Parts sous l'Ancien Régime et la Révolution*, París, 1897, p. 159 nota 1 <<

[459] *L’Ame matérielle*, un nuevo sistema sobre los puros principios de los antiguos filósofos antiguos y modernos que sostienen su inmaterialidad. Arsenal, ms. 2239, p. 139. <<

[460] *Ibid*. <<

[461] Voltaire, *loc. cit.*, p. 286. <<

[462] Por ejemplo, los colaboradores del *Dictionnaire* de James. **<<**

[463] Sauvages, *loc. cit.*, t. VII, pp. ISO, 141, y pp. 14-15. <<

[464] Volfaire, *loc. cit.*, p. 286. <<

[465] Tissot, *Avis aux gens de lettres*. traducción francesa, 1767, pp. 1-3. <<

[466] Evidentemente, hay que suponer que habían leído a Diemerbroek. <<

[467] Zacchias, *Quaestiones médico-legales*, Lyon, 1674, libro II, título I, cuestión II, p. 114.

Por lo que concierne a la implicación del alma y el cuerpo en la locura, las definiciones propuestas por otros autores son del mismo estilo. Willis: «Afecciones del cerebro en que quedan lesionadas la razón y las otras funciones del alma». (*Opera*, t. II, p. 227); Lorry: «Corporis aegrotantis conditio illa in qua judicia a sensibus orienda nullatenus aut sibi inter se aut rei representatae responsant». (*De Melancholia*, 1765, t. I, p. 3). <<

[468] Willis, *Opera, t.* II, pp. 255-257. <<

[469] En general, los espíritus animales son del dominio de lo imperceptible. Diemerbroek (*Anatomía*, libro VIII, cap. 1º) establece su invisibilidad, contra Bartholin, quien afirma haberlos visto (*Institutions anatomiques*, libro III, cap. 1º). Haller (*Elementa physiologiae*, t. IV, p. 371) afirmaba su insipidez, contra Jean Pascal, quien los había gustado y encontrado ácidos *(Nouvelle découverte et les admirables effets des ferments dans le corps humain)*. <<

[470] Sydenham, *Dissertation sur l’affection hystérique (Médecine platique,* trad. Jault, p. 407). <<

[471] *Ibid.*, nota. <<

[472] Hay por hacer todo un estudio sobre lo que es *ver* en la medicina del siglo XVIII. Es característico que en la *Encyclopédie*, el artículo fisiológico consagrado a los Nervios, firmado por el caballero de Jaucourt, critica la teoría de las tensiones que es aceptada como principio de explicación en la mayoría de los artículos de patología (*cf*. el artículo «Demencia»). <<

[473] Pomme, *Traite des affections vaporeuses des deux sexes*, París, 3º ed., 1767, p. 94. <<

[474] Bonet, *Sepulchretum*, Ginebra, 1700, t. I, sección VIII pp. 205 ss y sección IX, pp. 221 ss. Del mismo modo, Lieutaud ha visto, en los melancólicos, «la mayoría de los vasos del cerebro atiborrados de sangre negruzca y espesa, con agua en los ventrículos; el corazón se ha encontrado, en algunos, desecado y carente de sangre». (*Traite de medecine pratique*, París, 1759, I, pp. 201-203). <<

[475] Nuevas observaciones sobre las causas físicas de la locura, leídas en la última asamblea de la Academia Real de Prusia (*Gazette Salutaire*, XXXI, 2 de agosto, 1764). <<

[476] Citado por Cullen, *Institutions de medecine pratique*, II, p. 295. **<<**

[477] *Ibid.*, II, pp. 292-296. <<

[478] M. Ettmüller, *Pratique de medecine spéciale*, Lyon, 1091, pp. 437 *ss*. <<

[479] Whytt, *Traite des maladies nerveuses*, trad. fr., París, 1777, t. I, p. 257. <<

[480] *Encyclopédie*, artículo «Manía». <<

[481] *Cf.* Anonyme, *Observations de medecine sur la maladie appelce convulsión,* París, 1732, p. 31. <<

[482] *Cf.* Tissot, *Traite des Nerfs*, II, 1, pp. 29-30: «La verdadera patria de la delicadeza del género nervioso se halla entre 45º y 55º de latitud». <<

[483] Artículo anónimo de la *Gazette Salutaire*, XL, 6 de octubre, 1768. <<

[484] *Cf*. Daquin, *Philosophie de la folie*, París, 1792, pp. 24-25. <<

[485] J.-Fr. Dufour: *Essai sur* fes *opérations de l’eníendement humain,* Amsterdam, 1770, pp. 361-362. <<

[486] Black, *On Insanity*, citado en Malthcy, p. 365. <<

[487] Citado en Esquirol, *loc. cit.*, II, p. 219. <<

[488] En la misma época, Dumoulin en *Nouveau traite du rhumatisme et des vapeurs,* 2º ed., 1710, critica la idea de una influencia de la Luna sobre la periodicidad de las convulsiones, p. 209. <<

[489] R. Mead, *A Treatise Concerning the Influence of the Sun and the Moon*, Londres, 1748. <<

[490] *Philosophie de la folie*, París, 1792. <<

[491] Leuret y Mitivé. *De la fréquence de pouls chez les alienes*, París, 1832. <<

[492] Guislain, *Traite des phrénopathies*, Bruselas, 1835, p. 46. <<

[493] Daquin, *Philosophie de la folie*, París, 1792, pp. 82, 91; *cf*. igualmente: Toaldo, *Essai météorologique*, traducido por Daquin, 1784. <<

[494] Sauvages, *Nosologie méthodique*, t. VII, p. 12. <<

[495] Bayle y Grangeon, *Relation de l’état de quelques personnes prétendues possédées faite d’autorité au Parlement de Toulouse*, Toulouse, 1682, pp. 26-27. <<

[496] Malebranche, *Recherche de la vérité*, libro V, cap. III, ed. Lewis, t. II, p. 89. <<

[497] Sauvages, *Nosologie méthodique*, t. VII, p. 291. <<

[498] Whytt, *Traite des maladies nerveuses*, II, pp. 288-289. <<

[499] *Ibid.*, p. 291. El tema del movimiento excesivo que lleva a la inmovilidad y a la muerte, se encuentra muy frecuentemente en la medicina clásica. *Cf.* varios ejemplos en *Le Temple d'Esculape*, 1681, t. III, pp. 79-85; en Pechlin, *Observations medicales,* libro III, obs. 23. El caso del canciller Bacon que caía víctima de síncopes cuando veía un eclipse de Luna era uno de los lugares comunes de la medicina. <<

[500] Lancisi, *De nativis Romani coeli qualitatibus*, capítulo XVII. **<<**

[501] *Cf*. entre otros Tissot, *Observations sur la santé des gens du monde*, Lausanne, 1760, pp. 30-31. <<

[502] Sauvages, *Nosologie méthodique*, t. VII, pp. 21-22. <<

[503] Dufour (*Essai sur l'entendement*, pp. 366-367) admite en la *Encyclopédie* que el furor sólo es un grado de la manía. <<

[504] De la Rive. Sobre un establecimiento para la curación de los alienados. *Bibliothéque Britannique,* VIII, p. 304. <<

[505] *Encyclopédie*, artículo «Manía». <<

[506] *L’Ame matérielle,* p. 169. <<

[507] Zacchias, *Quaestiones médico-legales*, libro II, t. I, cuestión 4, p. 119. <<

[508] Sauvages, *Nosologie*, t. VII, p. 15. <<

[509] *Ibid.*, p. 20. <<

[510] *Cf*. Daquin, *Philosophie de la Folie*, p. 30. <<

[511] Zacchias, *Quaestiones médico-legales*, libro II, título I, cuestión 4, p. 120. <<

[512] Diemerbroek, *Disputationes practicae, de morbis capítis*, en *Opera omnia anatómica et medica*, Utrecht, 1685, *Historia*, III, pp. 4-5. <<

[513] Bíenville, *De la nymphomanie*, Amsterdam, 1771, pp. 140-153. <<

[514] James, *Dictionnaire universel de médecine*, trad. Ir., París, 1746-1748, III, p. 977. <<

[515] *ibid.*, p. 977. <<

[516] Sauvages todavía considera que la histeria no es una vesania, sino una «enfermedad caracterizada por accesos de convulsiones generales o particulares, internas o externas»; en cambio, clasifica entre las vesanias el mareo, la alucinación y el vértigo. <<

[517] Du Laurens, *Discours de la conservation de la vue, des maladies mélancoliques, des catarrhes, de la vieillesse*, París, 1597, en *(Euvres*, Ruán, 1660, p. 29. **<<**

[518] Zacchias, *Quaestiones médico-legales*, libro I, artículo II, cuestión 4, p. 118. <<

[519] I*bid*. <<

[520] *Cf.*, por ejemplo, Dufour: «Considero como el género de todas esas enfermedades el error del entendimiento que juzga mal *durante la vigilia* de las cosas sobre las cuales todo el mundo piensa de la misma manera». (*Essai*, p. 355); o Cullen: «Yo creo que el delirio puede definirse como un juicio falso y engañoso de una persona despierta, sobre las cosas que se presentan más frecuentemente en la vida». (*Institutions*, II, p. 286). El subrayado es nuestro. <<

[521] Pitcairn: citado por Sauvages (*loc. cit.*), VII, p. 33 y p. 301, *cf*. Kant, *Anthropologie*. <<

[522] Zacchias, *loc. cit.*, p. 118. <<

[523] *Encyclopédie*, artículo «Locura». <<

[524] Sauvages, *loc. cit.*, VII, p. 33. <<

[525] Zacchias, *loc. cit.*, p. 118. <<

[526] *Encyclopédie*, artículo «Locura». <<

[527] Tomado en el sentido que Nicolle daba a esa palabra, cuando se preguntaba si el corazón tomaba «parte en todos los deslumbramientos del espíritu». (*Essais*, t. VIII, IIº parte, p. 77). <<



[528] Tema cartesiano retomado varias veces por Malebranche; no pensar nada es no pensar; no ver nada, es no ver. <<

[529] Habría que añadir Andrómaca, viuda y casada, y nuevamente viuda, en sus vestidos de duelo y su tocado de fiesta, que acaban por confundirse y significar la misma cosa; y el brillo de su realeza en la noche es su esclavitud. <<

[530] En ese sentido, una definición de la locura como la que propone Dufour (y no difiere en lo esencial de sus contemporáneos) puede pasar por una *teoría* del internamiento, puesto que designa a la locura como un error onírico, un doble no-ser inmediatamente sensible en la diferencia con la universalidad de los hombres: «Error del entendimiento que juzga mal durante la vigilia, de cosas sobre las cuales todo el mundo piensa de la misma manera». (*Essai*, p. 355). <<

[531] *Cf.*, por ejemplo, anotaciones como éstas, a propósito de un loco internado en San Lázaro desde hacía diecisiete años: «Su salud va debilitándose mucho; puede esperarse que pronto morirá». (B. N. Clairambault, 986, fº 113). <<

[532] *Examen de la prétendue possession des filies de la paroisse de Laudes*, 1735, p. 14. <<

[533] Willis, *Opera, t.* II, p. 227. <<

[534] *Ibid.*, p. 265. <<

[535] *Ibid.*, t. II, pp. 266-267. <<

[536] *Ibid.*, pp. 266-267. <<

[537] Dufour, *loc. cit.*, pp. 358-359. <<

[538] Cullen, *loc. cit.*, p. 143. <<

[539] *Apologie pour Monsieur Duncan*, pp. 113-115. **<<**

[540] Fem, *De la nature et du siége de la phrénésie el de la paraphrenésie*. Tesis sostenida en Gotinga bajo la presidencia de M. Schroder; informe en *Gazette salutaire*, 27 de marzo de 1766, nº 13. <<

[541] James, *Dictionnaire de médecine*, trad. fr., t. V, p. 547. **<<**

[542] Cullen, *loc. cit.*, p. 142. <<

[543] *Ibid*., pág. 145. <<

[544] James, *loc. cit.*, p. 547. <<

[545] *Cf.*, por ejemplo: «He dado cuenta a monseñor el duque de Orleans de lo que me habéis hecho el honor de decirme sobre el estado de imbecilidad y de demencia en que habéis encontrado a la llamada Dardelle». Archivos Bastilla (Arsenal 10 808, fo 137). <<

[546] Willis, *loc. cit.*, II, p. 265. <<

[547] Dufour, *loc. cit.*, p. 357. <<

[548] *Ibid.*, p. 359. <<

[549] Sauvages, *loc. cit.*, VII, pp. 334-335. <<

[550] Se considerará durante largo tiempo, en la práctica, a la imbecilidad como una mezcla de locura y de enfermedad sensorial. Una orden del 11 de abril de 1779 prescribe a la superiora de la Salpétriére recibir a Marie Fichet, después de recibir informes firmados por médicos y por cirujanos, «que han verificado que la llamada Fichet ha nacido sordomuda y loca». (B. N., col. «Joly de Fleury», ms. 1235, fo 89). <<

[551] Artículo anónimo aparecido en la *Gazette de médecine*, t. III, nº 12, miércoles 10 de febrero, 1762, pp. 89-92. <<

[552] Pinel, *Nosugraphie philosophique*, ed. 1818, t. III, p. 130. <<

[553] J. Weyer, *De praestigiis daemonum*, trad. fr., p. 222. **<<**

[554] Sydenham, *Disertación sobre la afección histérica*. En *Médecine pratique,* trad. Jault, p. 399. <<

[555] Weyer, *loc. cit., ibid*. <<

[556] Boerhaave, *Aphorismcs*, 1089. <<

[557] Dufour, *loc. cit.* <<

[558] Fernel, *Physiologia*, en *Universa medica*, 1607, p. 121. **<<**

[559] La razón de ese debate ha sido el problema de saber si se podían asimilar los poseídos y los melancólicos. Los protagonistas, en Francia, fueron Duncan y La Mesnardicre. <<

[560] *Apologie pour Monsieur Duncan*, p. 63. <<

[561] *Ibid.*, pp. 93-94. <<

[562] La Mesnardiére, *Traite de la mélancolie*, 1635, p. 10. <<

[563] *Apologie pour Monsieur Duncan*, pp. 85-86. <<

[564] Willis, *Opera*, II, pp. 238-239. <<

[565] *Ibid.*, II, p. 242. <<

[566] Willis, *Opera*, II, p. 242. <<

[567] *Ibid.*, II, p. 240. <<

[568] James, *Dictionnaire universel de médecine*, artículo «Manía», t. VI, p. 1125. <<

[569] «Un soldado se volvió melancólico por haber sido rechazado por los padres de una muchacha a la que amaba perdidamente. Se volvió soñador, se quejaba de un gran dolor de cabeza y de un embotamiento continuo de esta parte. Adelgazaba a ojos vistas; su rostro empalideció; estaba tan débil que hacía sus necesidades sin darse cuenta… no había ningún delirio; aunque el enfermo no daba ninguna respuesta positiva, y pareciera enteramente absorto. Nunca pide de comer ni de beber». (*Observation de Musell. Gazette salutaire*, 17 de marzo, 1763). <<

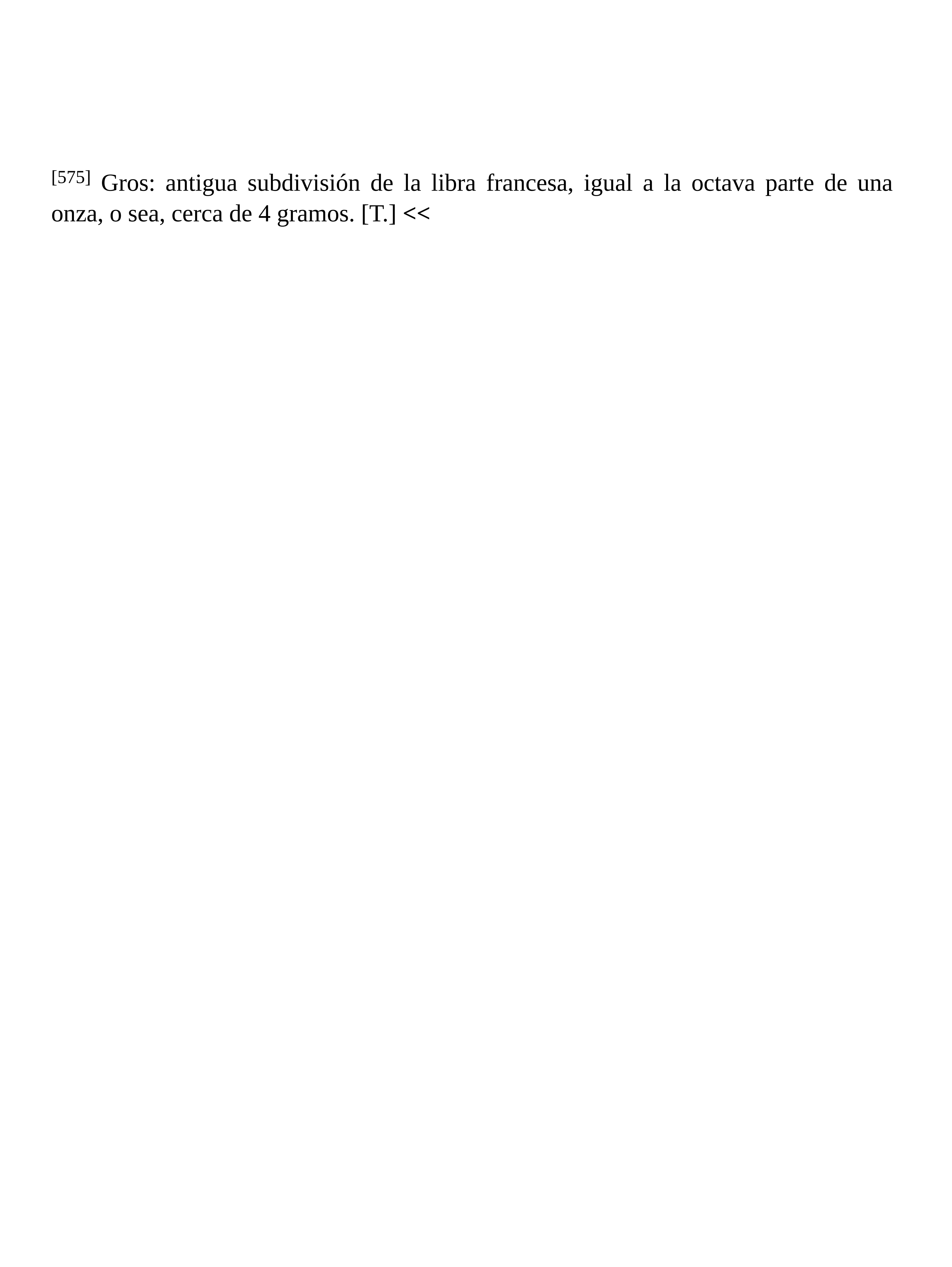
[570] James, *Dictionnaire universel,* t. IV, artículo «Melancolia», p. 1215. <<

[571] *Ibid.*, p. 1214. <<

[572] *Encyclopédie*, artículo «Manía». <<

[573] Bonet, *Sepulchretum*, p. 205. <<

[574] A. von Haller, *Elementa Physiologiae*, libro XVII, sección 1º, 17, t. V, Lausana, 1763, pp. 571-574. <<



[575] Gros: antigua subdivisión de la libra francesa, igual a la octava parte de una onza, o sea, cerca de 4 gramos. [T.] <<

[576] Dufour, *loc. cit.*, pp. 370-371. <<

[577] *Encyclopédie*, artículo «Manía». <<

[578] Aún se encuentra esta idea en Daquin (*loc. cit.*, pp. 67-68), y en Pinel. También formaba parte de las prácticas del internamiento. En un registro de San Lázaro, a propósito de Antoine de la Haye Monbault: «El frío, por riguroso que sea, no le ha producido ninguna impresión». (B. N. Clairambault, 986, p. 117). <<

[579] *Encyclopédie*, artículo «Manía». <<

[580] Montchau. Observación enviada a la *Gazette salutaire*, nº 5, 3 de febrero, 1763. <<

[581] De la Rive. Sobre un establecimiento para la curación de los alienados. *Bibliothéque britannique*, VIII, p. 304. <<

[582] Willis, *Opera*, t. II, p. 255. <<

[583] *Ibid.*, t. II, p. 255. <<

[584] Por ejemplo, d’Aumont en el artículo «Melancolía» de la *Encyclopédie*. <<

[585] Sydenham, *Médecine pratique*, trad. Jault, p. 629. <<

[586] Lieutaud, *Précis de médecine pratique*, p. 204. <<

[587] Dufour, *Essai sur l’entendement*, p. 369. <<

[588] Boerhaave, *Aphorismes*, 1118 y 1119; Van Swieten, *Commentaria*, t. III, pp. 519-520. <<

[589] Hoffmann, *Medicina rationalis systematica*, t. IV, partes, pp. 180 *ss*. <<

[590] Spengler, *Briefe, welche einige Erfahrungen der elektrischen Wirkung in Krankheiten enthalten*, Copenhague, 1754. <<

[591] Cullen, *Institutions de médecine pratique*, II, p. S15. <<

[592] *Ibid.*, p. 315. <<

[593] *Ibid.*, p. 323. <<

[594] *Ibid.*, p. 128 y p. 272. <<

[595] Sauvages, *loc. cit*. La histeria está situada en la clase IV (espasmos) y la hipocondría en la clase VIII (vesanias). **<<**

[596] Linneo, *Genera Morboium*. La hipocondría pertenece a la categoría «imaginaria» de las enfermedades mentales, la epilepsia a la categoría «tónica» de las enfermedades convulsivas. <<

[597] *Cf*. la polémica con Highmore, *Exercitationes duae, prior de passione hysterica, altera de affectione hypochondriaca*, Oxford, 1660, y *de passione hysterica, responsio epistolaris ad Willisium*, Londres, 1670. <<

[598] Whytt, *Traite des maladies des nerfs*, t. II, pp. 1-132. *Cf*. una enumeración de ese género en Revillon, *Recherches sur la cause des affections hypocondriaques*, París, 1779, pp. 5-6. <<

[599] Willis, *Opera*, t. I; *De morbis convulsivis*, p. 529. <<

[600] Lieutaud, *Traite de médecine pratique*, 2º ed. 1761, p. 127. <<

[601] Raulin, *Traite des affections vaporeases*, París, 1758, Discurso Preliminar, p. XX. <<

[602] J. Ferrand, *De la maladie d’amour ou mélancolie érotique*, París, 1623, p. 164. <<

[603] N. Chesneau, *Observationum medicarían libri quinqué*, París, 1672, libro III, cap. XIV. <<

[604] T. A. Murillo, *Novissima hypochondriacae melancholiae curatio,* Lyon, 1672, cap. IX, pp. 88 íí. <<

[605] M. Flemyng, *Neuropathia sive de morbis hypochondriacis et hystericis,* Amsterdam, 1741, pp. 1-11 <<

[606] Stahl, *Theoria medica vera, de malo hypochondriaco*, pp. 447 *ss*. <<

[607] Van Swieten, *Commentaria in Aphorismos Boerhaavii*, 1752, I, pp. 22 *ss*. <<

[608] Lange, *Traite des vapeurs*, París, 1689, pp. 41-60. <<

[609] *Dissertatio de malo hyponchondriaco,* en *Pratique de médecine spéciale*, p. 571. <<

[610] Viridet, *Dissertation sur les vapeurs*, París, 1716, pp. 50-62. <<

[611] Liebaud, *Trois livres des maladies et infirmités des femmes*, 1609, p. 380. <<

[612] C. Piso, *Observationes*, 1618, reeditadas en 1733 por Boerhaave, sección II, 2, cap. VII, p. 144. <<

[613] Willis, «De affectionibus hystericis», *Opera*, I, p. 635. <<

[614] Willis, «De morbis convulsivis», *Opera*, I, p. 536. <<

[615] Pinel clasifica la histeria entre la neurosis de la generación *(Nosographie philosophique)*. <<

[616] Stahl, *loc. cit.*, p. 453. <<

[617] Hoffmann, *Medicina rationalis systematica*, t. IV, *pars tertia*, p. 410. <<

[618] Highmore, *loc. cit.* <<

[619] Sydenham, «Dissertation sur l'affection hystérique»; *Médecine pratique*, trad. Jault, pp. 400-401. <<

[620] *Ibid.*, pp. 395-396. <<

[621] Sydenham, *op. cit.*, p. 394. <<

[622] I *bid.*, p. 394. <<

[623] Pressavin, *Nouveau traite des vapeurs*, Lyon, 1770, pp. 2-3. <<

[624] *Ibid.*, p. 3. <<

[625] Tissot, *Traite des nerfs*, t. I, IIº parte, pp. 99-100. <<

[626] *Ibid.*, pp. 270-292. <<

[627] Whytt, *Traite des maladies nerveuses,* I, p. 24. <<

[628] *Ibid.*, I, p. 23. <<

[629] *Ibid.*, I, p. 51. <<

[630] *Ibid.*, I, p. 50. <<

[631] Whytt, *op. cit.*, I, pp. 126-127. <<

[632] *Ibid.*, I, p. 47. <<

[633] *Ibid.*, I, pp. 166-167. <<

[634] Tissot, *Traite des nerfs*, t. I, IIº parte, p. 274. <<

[635] *Ibid.*, p. 302. <<

[636] Tissot, *Traite des nerfs,* I, IIº parte, pp. 278-279. <<

[637] *Ibid.*, pp. 302-303. <<

[638] Es decir, el aire, los alimentos y las bebidas; el sueño y la vigilia; el reposo y el movimiento; las excreciones y las retenciones, las pasiones. (*Cf.*, entre otros, Tissot, *Traite des nerfs*, II, 1, pp. 3-4). <<

[639] *Cf*. Tissot, *Essai sur les maladies des gens du monde*. <<

[640] Pressavin, *Nouveau traite des vapeurs*, pp. 15-55, pp. 222-224. <<

[641] *Ibid.*. p. 65. <<

[642] Mercier. *Tableau de París*, Amsterdam, 1793, III, p. 199.

111 *Cf*. Broussais, *De L'irritation et de la folie*, 2.ª ed. 1839. <<

[643] Whytt, *Traite des maladies nerveuses*, II, pp. 168174. <<

[644] P. Hecquet, *Reflexión sur l'usage de l'opium, des calmants et des narcotiques,* París, 1726, p. 11. <<

[645] P. Hecquet, *op. cit.*, pp. 32-33. <<

[646] *Ibid.*, p. 84. <<

[647] *Ibid.*, p. 86. <<

[648] *Ibid.*, p. 87. <<

[649] *Ibid.*, pp. 87-88. <<

[650] La crítica se ha hecho en el nombre de los mismos principios que su apología. El *Dictionnaire* de James establece que el opio precipita la manía: «La razón de este efecto es que este medicamento abunda en cierto azufre volátil muy enemigo de la naturaleza». (*Dictionnaire des Sciences medicales, loc. cit.*). <<

[651] Jean de Renou, *Euvres pharmaceutiques*, traducidas por De Serres, Lyon, 1638, p. 405. <<

[652] *Ibid.*, pp. 406-413. Hacía mucho tiempo que Albert de Bollsdat había dicho de la crisolita que «hace adquirir la sapiencia y huir de la locura», y que Barthélemy (*De proprietatibus rerum*) atribuía al topacio la facultad de ahuyentar el frenesí. **<<**

[653] Lemery, *Dictionnaire universel des drogues simples*, ed. 1759, p. 821. *Cf.* también Mme. de Sévigné, *(Euvres*, t. VII, p. 411. <<

[654] *Ibid.*, artículo «Homo», p. 429. *Cf.* igualmente Molse Charas, *Pharmacopée royale*, ed. de 1676, p. 771. «Puede decirse que no hay ninguna parte ni excremento o superfluidad- en el hombre ni en la mujer que la química no pueda preparar para la curación o el alivio de la mayor parte de los males a los que están sujetos uno y otra». <<

[655] I *bid.*, p. 430. <<

[656] Buchoz, *Lettres périodiques curieuses*, 2º y 3º. Informe en *Gazette salutaire*, XX y XXI, 18 y 25 de mayo de 1769. <<

[657] *Cf*. Raoul Mercier, *Le Monde medical de Touraine sous la Révolution*, p. 206. <<

[658] Lemery, *Pharmacopée universelle*, p. 124; pp. 359 y 752. <<

[659] Buchoz, *loc. cit*. <<

[660] Mme. de Sévigné, Carta del 8 de julio, 1685, *(Euvres*, t. VII, p. 421. <<

[661] Bienville, *loc. cit.*, pp. 171-172. <<

[662] Lemery, *loc. cit*. <<

[663] Whytt, *Traite des maladies nerveuses*, t. II, p. 309. <<

[664] T.-E. Gilibert, *L'Anarchie medicínale*, Neufchátel, 1772, t. II, pp. 3-4. <<

[665] Mme. de Sévigné se servía mucho de ella, encontrándola «buena contra la tristeza» (*cf*. cartas del 16 y del 20 de octubre de 1675, (*Euvres*, t. IV, pp. 186 y 193). Su receta es citada por Mme. Fouquet, *Recueil de remedes fáciles et domestiques*, 1678, p. 381. <<

[666] Lange, *Traite des vapeurs*, pp. 243-245. <<

[667] Sydenham, *Dissertation sur l’affection hystérique,* en *Médecine pratique,* trad. Jault, p. 571. <<

[668] Whytt, *Traite des maladies nerveuses*, t. II, p. 149. <<

[669] Laehr, *Gedenktage der psychiatrie*, p. 316. <<

[670] Zilboorg, *History of Psychiatry*, pp. 275-276. Ettmüller recomendaba vivamente la transfusión en el caso de delirio melancólico (*Chirurgia transfusoria*, 1682). <<

[671] La transfusión aún es citada como remedio de la locura por Dionis, *Cours d’opération de chirurgie* (Demostración VIII, p. 408), y por Manjet, *Bibliothéque médico-pratique*, II, lib. IX, pp. 334 *ss*. <<

[672] Lange, *Traite des vapeurs*, p. 251. <<

[673] Lieutaud, *Précis de médecine pratique*, pp. 620-621. **<<**

[674] Fallowes, *The best method for the cure of lunatics toilh some accounts of the incomparable oleum cephalicum*, Londres, 1705; citado en Tuke, *Chapters on the History of Medecine*, pp. 93-94. <<

[675] Doublet, *Traitement qu'il faut administrer dans les différentes espéces de folie*. En *Instruction* por Doublet y Colombier (*Journal de medecine*, julio, 1785). <<

[676] El *Dictionnaire* de James propone esta genealogía de las diversas alienaciones: «La manía generalmente toma su origen de la melancolía, la melancolía de las afecciones hipocondríacas, y las afecciones hipocondríacas de los jugos impuros y viciados que circulan indolentemente por los intestinos…». (*Dictionnaire universel de medecine*, artículo «Manía», t. IV, p. 1126). <<

[677] Thirion, *De l’usage et de l’abus du café*. Tesis sostenida en Pont-á-Mousson, 1763 (*cf*. informe en *Gazette salutaire*, nº 37, 15 de septiembre, 1763). <<

[678] Consulta de La Closure. Arsenal, ms. nf 4528, £º 119. <<

[679] Whytt, *Traite des maladies nerveuses*, t. II, p. 145. <<

[680] *Ibid*. <<

[681] Raulin, *Traite des affections vaporeuses du sexe*, París, 1758, p. 339. <<

[682] Tissot, *Avis aux gens de lettres sur leur santé,* p. 76. <<

[683] Muzzell. Observaciones citadas en la *Gazette salutaire* del 17 de marzo, 1763. <<

[684] Whytt, *loc. cit.*, II, p. 364. <<

[685] Raulin, *loc. cit.*, p. 340. <<

[686] F. H. Muzzell, *Medizin und Chirurgie*, Berlín, 1764, t. II, pp. 54-60. <<

[687] *Gazette de medecine*, miércoles 14 de octubre, 1761, t. II, nº 23, pp. 215-216. <<

[688] Tissot, *Avis aux gens de lettres sur leur santé,* p. 90. <<

[689] Aureliano, *De morbis acutis*, I, II. Asclepíades gustaba de utilizar los baños contra las enfermedades del espíritu. Según Plinio, había inventado cientos de formas diversas de baños (Plinio, *Histoire naturelle*, lib. XXVI). <<

[690] Sylvius, *Opera medica* (1680), *De methodo medendi*, libro I, cap. XIV. <<

[691] Menuret, *Mémoires de l’Académie royale des sciences*, 1734. *Hist iré*, p. 56. <<

[692] Doublet, *loc. cit.* <<

[693] Cheyne, *De infirmorum sanitate tuenda*, citada en Rostaing, *Réflexions sur les affections vaporeuses*, pp. 73-74. <<

[694] Boissieu, *Mémoire sur les méthodes rafraichissantes et échauffantes*, 1770, pp. 37-55. <<

[695] Darut, *Les bains froids son-ils plus propres á conserver la santé que les bains chauds?* Tesis, 1763. (*Gazette salut iré*, nº 47). <<

[696] *Cf*. Bcauchesne, *De l’influence des affections de l’ame*, p. 13. <<

[697] Pressavin, *Nouveau traite des vapeurs*. Prólogo, sin paginación. *Cf.* también Tissot: «De la tetera se derivan la mayor parte de las enfermedades». (*Avis aux gens de lettres*, p. 85). <<

[698] Rostaing, *Réflexions sur les affections vaporeuses*, p. 75. <<

[699] Hoffmann, *Opera*, II, sección II, 5. *Cf.* también Chambón de Montaux, «Los baños fríos desecan los sólidos», *Des maladies des femmes*, II, p. 469. <<

[700] Pomme, *Traite des af[ections vaporeuses des deux sexes,* 3º ed., 1767, pp. 20-21. <<

[701] Lionet Chalmers, *Journal de médecine,* noviembre, 1759, p. 388. <<

[702] Pomme, *loc. CIL.*, p. 58, nota. <<

[703] Pinel. *Traite médico-philosophique*, p. 324. <<

[704] Esquirol, *Des maladies mentales*, II, p. 225. <<

[705] Burette, *Mémoire pour servir á l’histoire de la course chez les Anciens,* Memorias de la Academia de Bellas Letras, t. III, p. 285. <<

[706] Sydenham, «Dissertation sur l’affection hystérique»; *Médecine pratique*, trad. Jault, p. 425. <<

[707] Según Lieutaud, el tratamiento de la melancolía no tiene que ver con la medicina, sino «con la disipación y el ejercicio». (*Précis de médecine pratique,* p. 203). Sauvages recomienda los paseos a caballo a causa de la variedad de imágenes (*Nosologie,* t. VIII, p. 30). <<

[708] Le Camus, *Médecine pratique* (citado por Pomme, *Nouveau recueil de piéces*), p. 7. <<

[709] Chambón de Montaux, *Des maladies des femmes*, II, pp. 477-478. <<

[710] Cullen, *Institutions de médecine pratique*, II, p. 317. Sobre esta idea también reposan las técnicas de curación mediante el trabajo, que empiezan a justificar, en el siglo XVIII, la existencia, por lo demás ya anterior, de talleres en los hospitales. <<

[711] Se discute si el inventor de la máquina rotatoria es Maupertuis, Darwin o el danés Katzenstein. <<

[712] Masón Cox, *Practical observations on insanity*, Londres, 1804, trad. fr., 1806, pp. 49 il. <<

[713] *Cf*. Esquirol, *Des maladies mentales*, t. II, p. 225. <<

[714] Bienville, *De la nymphomanie*, p. 136. <<

[715] Beauchesne, *De l’influence des affections de l’áme*, pp. 28-29. <<

[716] J. Schenck, *Observationes*, ed. de 1654, p. 128. <<

[717] W. Albrecht, *De effectu musicae*, p. 314. <<

[718] *Histoire de l’Académie royale des sciences*, 1707, p. 7, y 1708, p. 22. *Cf.* también J.-L. Royer, *De vi soni et musicae in corpus humanum* (Tesis Montpellier); Desbonnets, *Effets de la musique dans les maladies nerveuses* (nota en *Journal de médecine*, t. LIX, p. 556). Roger, *Traite des effets de la musique sur le corps humain*, 1803. <<

[719] Diemerbroek, *De peste*, libro IV, 1665. <<

[720] Porta, *De magia naturali* (citado en *Encyclopédie*, artículo «Música»). Xenócrates ya había utilizado flautas de eléboro para los alienados, y flautas de madera de álamo contra la ciática, *cf*. Roger, *loc. cit*. <<

[721] *Encyclopédie*, artículo «Música». *Cf.* igualmente Tissot (*Traite des nerfs*, II, pp. 418-419), para quien la música es uno de los medicamentos «más primitivos puesto que tiene su modelo perfecto en el canto de los pájaros». <<

[722] Crichton, *On Mental Diseascs* (citado en Regnault, *Du degré de compétence*, pp. 187-188). <<

[723] Cullen, *Institutions de médecine pratique*, t. II, p. 307. **<<**

[724] Tissot, *Traite des nerfs*, t. II. <<

[725] Scheidenmantel, *Die Leidenschafíen, ais Heilemittel betrachtet,* 1787. Citado en Pagel-Neuburger, *Handbuch der Geschichte der Medizin*, III, p. 610. <<

[726] Guislain también da la lista de los sedantes morales: el sentimiento de dependencia, las amenazas, las palabras severas, los atentados contra el amor propio, contra el aislamiento, la reclusión, los castigos (como el sillón rotatorio, la ducha brutal, el sillón represivo de Rush) y algunas veces el hambre y la sed (*Traite des phrénopathies*, pp. 405-433). <<

[727] Leuret, *Fragments psychologiques sur la folie*, París, 1834. *Cf.* “Un ejemplo típico”, pp. 308-321. <<

[728] Sauvages, *Nosologie méthodique*, t. VII, p. 39. <<

[729] Bienville, *De la nymphomanie*, pp. 140-153. <<

[730] *Histoire de l’Acádémie des sciences*, 1752. Relación leída por Lieutaud. <<

[731] Citado por Whytt, *Traite des maladies nerveuses*, t. I, p. 296. <<

[732] Willis, *Opera*, t. II, p. 261. <<

[733] Sauvages, *Nosologie méthodique*, t. VII, p. 28. <<

[734] Tissot, *Avis aux gens de lettres sur leur santé,* p. 117. **<<**

[735] Pinel, *Traite médico-philosophique*, p. 222. <<

[736] Hulshorff, *Discours sur les penchants*, leído en la Academia de Berlín. Citado en la *Gazette salutaire*, 17 de agosto, 1769, nº 33. <<

[737] Z. Lusitanus, *Praxis medica,* 1637, obs. 45, pp. 43-44. <<

[738] *Discours sur les penchants*, por M. Hulshorff, leído en la Academia de Berlín. Extractos citados por la *Gazette salutaire*, 17 de agosto, 1769, nº 33. <<

[739] *Hic omnivarius morbus ingenio el astutia curandus est* (Lusitanus, p. 43). <<

[740] *Encyclopédie*, artículo «Melancolía». <<

[741] *Ibid*. <<

[742] *Gazette salutaire*, 17 de agosto, 1769, nº 33. <<

[743] Bernardin de Saint-Pierre, *Préambule de l’Arcadie. (Euvres*, París, 1818, t. VII, pp. 11-14. <<

[744] Tissot, *Traite sur les maladies des gens de lettres*, pp. 90-94. <<

[745] Citado por Esquirol, *Des maladies mentales*, t. II, p. 294. <<

[746] Pinel, *Traite médico-philosophique*, pp. 238-239. <<

[747] *Ibid*. <<

[748] Le Neveu de Ramean, Diderot, (Euvres, Pléiade, p, 435. <<

[749] Ibid., p. 468. <<

[750] Ibid., p. 437. <<

[751] Ibid., p. 468. <<

[752] Ibid., p. 468. <<

[753] Ibid., pp. 426-427. <<

[754] Ibid., p. 431. <<

[755] Ibid., p. 433. <<

[756] El interés, en el Sobrino de Rameau, indica precisamente esta presión del ser y esta ausencia de mediación. Se encuentra el mismo movimiento de ideas en Sade; bajo una aparente proximidad, es lo inverso de la filosofía del «interés» (mediación hacia la verdad y la razón), que se encuentra habitualmente en el siglo XVIII. <<

[757] Ibid., p. 500. <<

[758] Ibid., p. 501. <<

[759] Ibid., pp. 485-486. <<

[760] Ibid., p. 486. <<

[761] Mercier, *Tablean de París*, t. I, pp. 233-234. <<

[762] *Ibid.*, pp. 235-236. <<

[763] Frecuentemente se encuentra esta mención en los libros del internamiento. <<

[764] Carta a su mujer, citada en Lély, *Vie de Sade*, París, 1952, I, p. 105. <<

[765] B Mercier, *loc. cit.*, t. VIII, p. 1. <<

[766] *Ibid.*, p. 2. <<

[767] Musquinet de la Pagne, *Bicétre réformé*, París, 1790, p. 16. <<

[768] Este tema está relacionado con los problemas de química y de higiene planteados por la respiración, tal como se les estudia en la misma época. *Cf*. Hales, *A description of ventilators*, Londres, 1743. Lavoisier, *Altérations qu'éprouv l'air respiré*, 1785, en *(Euvres* 1862, t. II, pp. 676-687. <<

[769] Una copia manuscrita de tal relación se encuentra en la B. N., col. Joly de Fleury, 1235, fº 120. <<

[770] *Ibid.*, fº 123. El conjunto del asunto ocupa los folios 117-126; sobre «la fiebre de las prisiones» y el contagio que amenaza a las ciudades, *cf*. Howard, *État des prisons*, t. I, Introducción, p. 3. <<

[771] «Yo sabía como todo el mundo, que Bicétre era a la vez un hospital y una prisión. Pero ignoraba que el hospital hubiese sido construido para engendrar enfermedades, y la prisión para engendrar crímenes». (Mirabeau, *Souvenirs d'un voyageur anglais*, p. 6). <<

[772] *Cf*. Hanway, *Réflexions sur l’aération (Gazette salutaire*, 25 de septiembre y 9 de octubre 1766, núms. 39 y 41); Genneté, *Purification de l’air dans les hópitaux*, Nancy, 1767.

La Academia de Lyon había presentado en el concurso de 1762 el siguiente tema: «¿Cuál es la calidad nociva que el aire contrae en los hospitales y en las prisiones, y cuál será el mejor medio de remediarla?». De manera general, *cf*. Coqueau, *Essai sur l’établissement des hópitaux dans les grandes villes*, 1787. <<

[773] Desmonceaux, *De la bienfaisance nationale*, París, 1789, p. 14. <<

[774] Mirabeau, *Relation d’un voyageur anglais*, p. 14. <<

[775] Relación hecha en nombre del Comité de Mendicidad, Asamblea Nacional, proceso verbal, t. XLIV, pp. 80-81. <<

[776] *Cf*. Segunda Parte, cap. V. **<<**

[777] Raulin, Traite des affections vaporeuses, Prefacio. <<

[778] Tissot, Traite des maladies des nerfs, Prefacio, t. I, pp. III-IV. <<

[779] Matthey, *Nouvelles recherches sur les maladies de l'esprit*, París, 1816, 1º parte, p. 65. <<

[780] En el evolucionismo del siglo XIX, la locura es un retorno, pero a lo largo de un *camino* cronológico; no es una retirada absoluta del tiempo. Se trata de un término recobrado, no de una repetición en el sentido riguroso. En cambio, el psicoanálisis, que ha tratado de reafrontar locura y sinrazón, se ha encontrado ante ese problema del tiempo; fijación, instinto de muerte, inconsciente colectivo, arquetipo, ciernen con más o menos acierto esta heterogeneidad de dos estructuras temporales: la que es propia de la experiencia de la sinrazón y del saber que envuelve; la que es propia del conocimiento de la locura, y de la ciencia que autoriza. <<

[781] *Cf. supra,* Segunda Parte, cap. II. <<

[782] Cheyne, *Méthode naturelle de guérir les maladies du corps* (trad. París, 1749). En esto está de acuerdo con Montesquieu, *Esprit des Lois*, IIIº parte, libro XIV, cap. II, Pléiade, t. II, pp. 474-477. <<

[783] Venel, Essai sur la santé et l’éducation medicínale des filies destinées au mariage, Yvernon, 1776, pp. 135-136. <<

[784] Cf. Montesquieu, Causes qui peuvent affecter les esprits et les caracteres, (Euvres completes, ed. Pléiade, II, pp. 39-40. <<

[785] Buffon, *Histoire naturelle*, en *(Euvres completes*, ed. de 1848, t. III, «Del hombre», pp. 319-320. <<

[786] Sauvages habla de «Melancolía anglica ou toedium vitae», *loc. cit.*, t. VII, p. 366.
<<

[787] Montesquieu, *loc. cit.*, III; parte, libro XIV, cap. XII, ed. Pléiade, t. II, pp. 485-486. <<

[788] Cheyne, *The English Malady*, Londres, 1733. **<<**

[789] Spurzheim, *Observations sur la folie*, París, 1818, pp. 193-196. <<

[790] *Ibid.*, pp. 193-196. <<

[791] Encyclopédie, art. «Melancolía». <<

[792] Pinel, Traite médico-philosophique, p. 268. <<

[793] *Ibid.*, p. 291, nota 1. <<

[794] *Iibid*., p. 291, nota 1. <<

[795] Moehsen, Geschichte der Wissenschaften in der Mark Brandenburg, Berlín y Leipzig, 1781, p. 503. <<

[796] Tissot, Avis aux gens de lettres sur leur santé, p. 24. <<

[797] Pressavin, *Nouveau traite des vapeurs*, pp. 222-224. **<<**

[798] Tissot, Traite des nerfs, II, p. 442. <<

[799] Beauchesne, De l’influence des affections de l’âme dans les maladies nerveuses des femmes, París, 1783, p. 31. <<

[800] *Ibid.*, p. 33. <<

[801] Beauchesne, op. cit., pp. 37-38. <<

[802] *Causes physiques et morales des maux de nerfs (Gazette salutaire)* nº 40, 6 de octubre, 1768. Artículo anónimo. <<

[803] En esto, los análisis médicos se separan de los conceptos de Buffon. Para él, las fuerzas penetrantes agrupaban también lo que pertenece a la naturaleza (el aire, el cielo), y lo que de ella se separa (sociedad, epidemias). <<

[804] Rousseau, Discours sur l’origine de l’inégalité, (Euvres, París, 1852, t. I, p. 553.
<<

[805] Beauchesne, De l’influence des affections de l’âme, pp. 39-40. <<

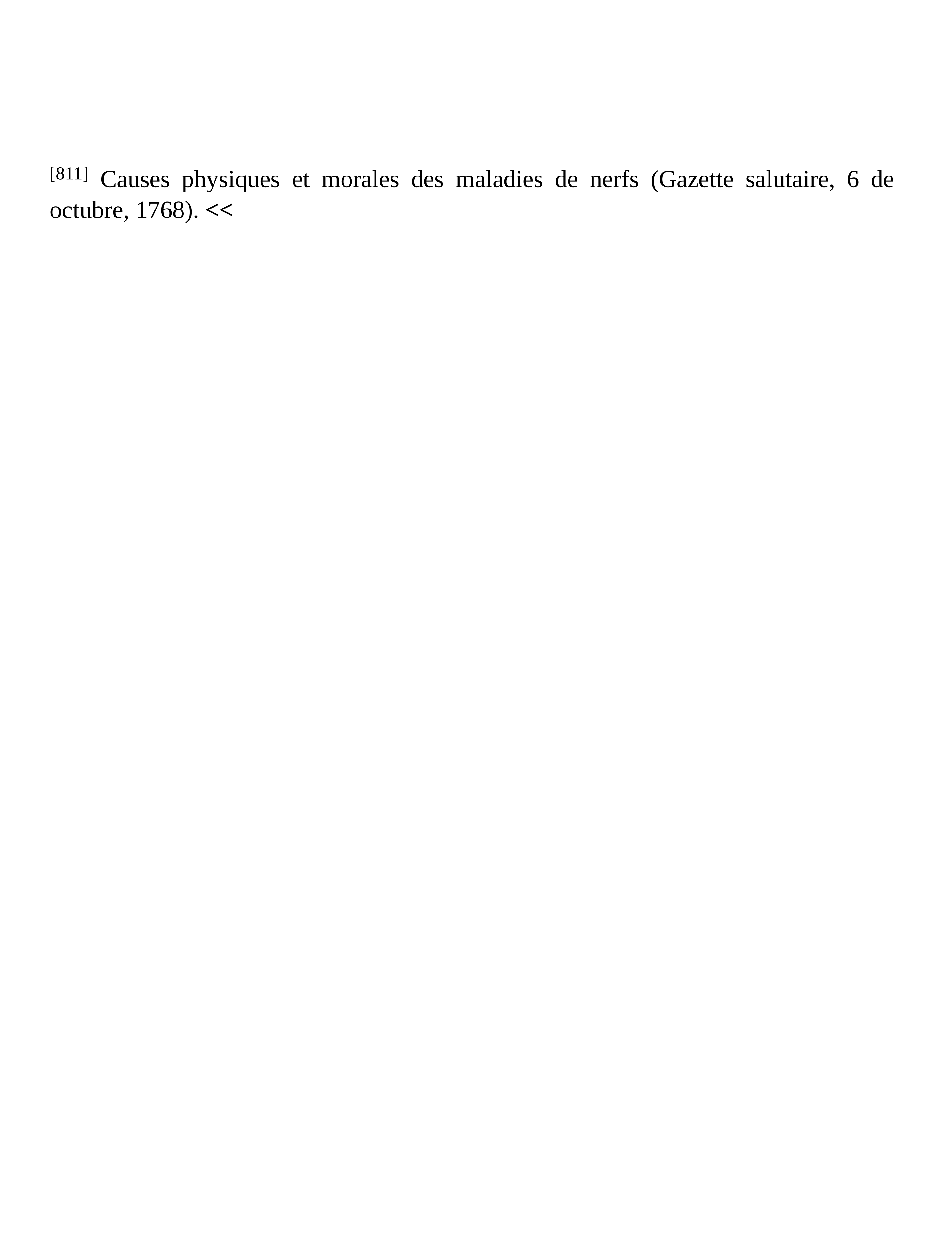
[806] La locura de los animales se concibe como un efecto de la domesticación y de una vida en sociedad (melancolía de los perros privados de su amo); sea como la lesión de una facultad superior casi humana. (*Cf*. Observación de un perro imbécil por ausencia total de *sensorium commune*. En *Gazette de Médecine*, t. III, nº 13, miércoles 10 de febrero 1762, pp. 89-90). <<

[807] Rush, *Medical Inquires, I,* p. 19. <<

[808] Citado en Spurzheim, *Observations sur la folie*, p. 183. **<<**

[809] En un texto de Raulin hay un curioso análisis de la aparición de la locura con el paso de la consumación animal a un medio alimentario humano: «Los hombres se apartaron de esta vida sencilla a medida que escucharon sus pasiones; insensiblemente hicieron descubrimientos perniciosos de alimentos propios para halagar su paladar, y los adaptaron; los descubrimientos fatales se han multiplicado poco a poco, su uso ha aumentado las pasiones; las pasiones han exigido excesos, unos y otros han introducido el lujo; y el descubrimiento de las Grandes Indias ha aportado medios propios para alimentarlo y llevarlo al punto en que se encuentra en este siglo. La primera fecha de las enfermedades casi es la misma que la del cambio de la mezcla de los alimentos y de los excesos que con ellos se han cometido» (*loc. cit.*, pp. 60-61). <<

[810] Matthey, Nouvelles recherches sur les maladies de l’esprit, p. 67. <<



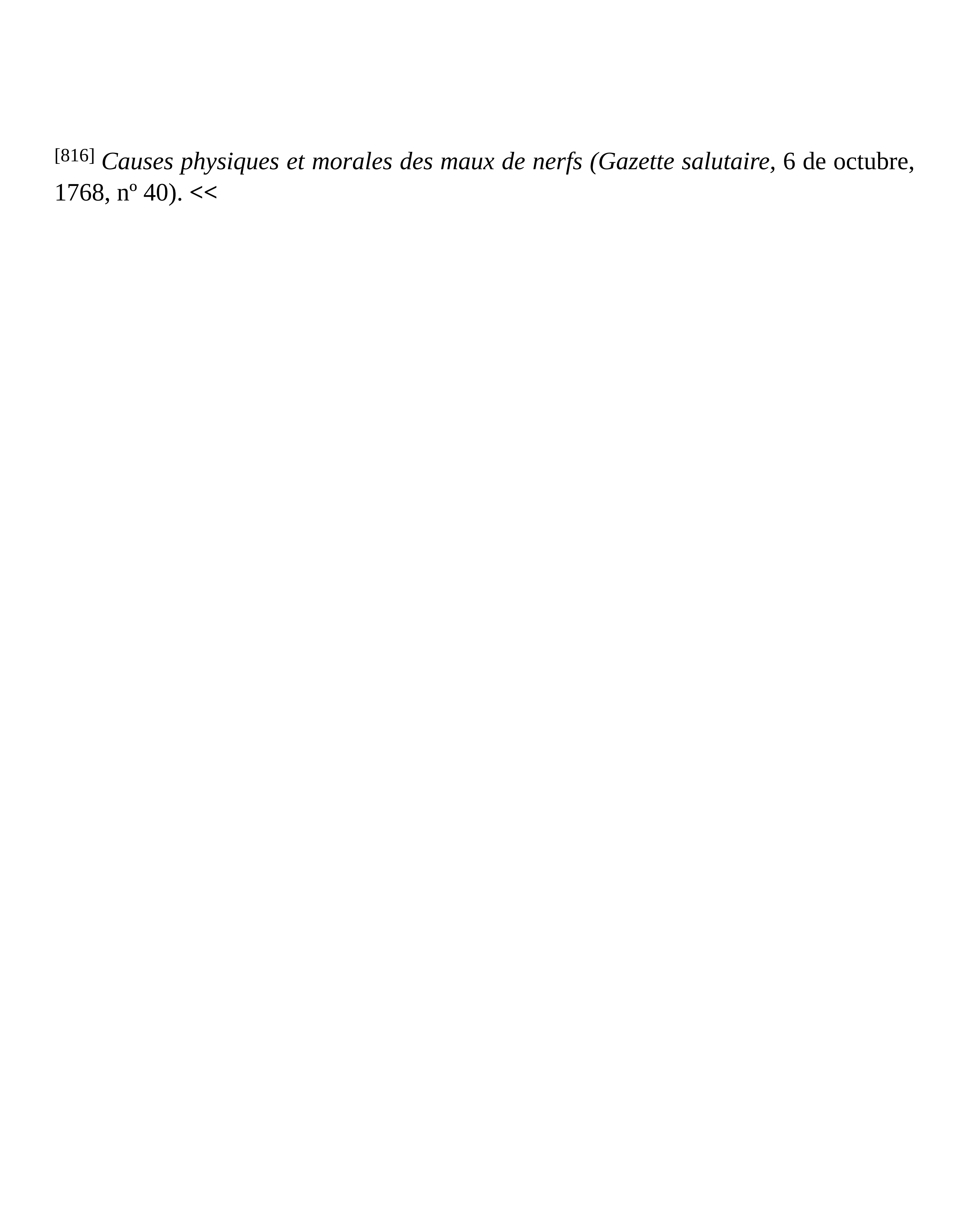
[811] Causes physiques et morales des maladies de nerfs (Gazette salutaire, 6 de octubre, 1768). <<

[812] La materia viva desciende por grados, de su tipo elevado a tipos cada vez inferiores, cuyo último es el retorno al estado inorgánico (Boekel, artículo «Dégénérescence», del *Dictionnaire* de Jaccoud). <<

[813] «Siempre habrá individuos que se hayan librado de la alteración hereditaria, y, sirviéndose exclusivamente de ellos para la perpetuación de la especie, se le hará remontar la corriente fatal». (Prosper Lucas, *Traite physiologique et philosophique de l’hérédité naturelle*, París, 1847). <<

[814] «La existencia de un tipo primitivo que el espíritu humano se complace en constituir en su pensamiento como la obra maestra y el resumen de la creación es un hecho tan conforme a nuestras creencias que la idea de una degeneración de nuestra naturaleza es inseparable de la idea de una desviación de ese tipo primitivo que encerraba en si mismo los elementos de la continuidad de la especie». (Morel, *Traite des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l’espéce humaine*, París, 1857, pp. 1-2). <<

[815] *Cf*. Morel, *Traite des dégénérescences physiques, intellectuelles el morales de l'espéce humaine*, París, 1857, pp. 50 ss., el cuadro de la lucha entre el individuo «y la naturaleza ficticia que le impone la condición social en la cual pasa su existencia». <<



[816] *Causes physiques et morales des maux de nerfs (Gazette salutaire,* 6 de octubre, 1768, nº 40). <<

[817] Buffon habla, también él, de degeneración, en el sentido de un debilitamiento general de la naturaleza (*loc. cit.*, pp. 120-121), o de individuos que degeneran de su especie (*ibid.*, p. 311). <<

[818] La biología positivista de estricta obediencia es en efecto preformacionista; el positivismo impregnado de evolucionismo es de aparición mucho más tardía. <<

[819] Michea, artículo «Demonomanía» del *Dictionnaire* de Jaccoud, t. XI, p. 125. <<

[820] Pinel, *Traite médico-philosophique*, Introducción, p. XXII. **<<**

[821] *Ibid.*, p. XXX. <<

[822] Esquirol, *Des maladies mentales*, t. II, p. 302. <<

[823] Morel, loc. cit., p.. 50. <<

[824] Essai sur les maladies des gens du monde, pp. 11-12. <<

[825] La Rochefoucauld-Liancourt, *Informe al Comité de Mendicidad*, proceso verbal de la Asamblea Nacional, t. XLIV, p. 85. <<

[826] *Ibid.*, p. 88. No obstante, la *Gaceta Nacional* del 21 de diciembre de 1789, nº 121, da la cifra de 4094. Esas variaciones a menudo se deben al hecho de que se integra o no los empleados, muchos de los cuales al mismo tiempo están internados (en 1789, en Bicétre, 435 internados a menudo eran empleados en tareas insignificantes y, como tales, aparecían en los registros). <<

[827] Bonnafous-Sérieux, *loc. cit.*, p. 23. <<

[828] Tardif, *loc. cit.*, p. 26. <<

[829] *Cf.* Estado establecido por Tristan, ecónomo de Bicétre. B. N, col. Joly de Fleury, 1235, fº 238. <<

[830] Puesto que esas alas a menudo son reservadas a las mujeres retrasadas mentales, a los débiles de espíritu, a las locas por intervalos y a las locas violentas. <<

[831] *Gazette Nationale*, 21 de diciembre, 1789, nº 121. **<<**

[832] *Reglement de l’hópital des insensés de la ville d’Aix* (Aix, 1695). Art. XVII: «Se reciben allí locos originarios de la villa o domiciliados desde hace 5 años». Art. XVIII: «No se reciben más que los individuos que pueden causar desórdenes públicos, si no se les encierra». Art. XXVII: «Los idiotas simples, inconscientes e imbéciles no son admitidos». <<

[833] *Cf.* Tenon, *Documentos sobre los hospitales*, II, fº 228-229. <<

[834] *Cf*. Lista completa en el apéndice. **<<**

[835] El ecónomo de Bicétre escribe a Joly de Fleury, el 1º de abril de 1746, a propósito de un imbécil: «Mientras dure en este estado, no se puede esperar que jamás recobre el espíritu; por el contrario, semejante miseria (la de Bicétre) antes bien fortificará su imbecilidad y la hará incurable; en las “Petites-Maisons”, mejor alojado, atendido y alimentado, tendría mayores esperanzas». (B. N., col. Joly de Fleury, 1238, fº 60). <<

[836] Laehr, *Gedenktage der Psychiatrie*, p. 344. **<<**

[837] *Cf.* Sérieux, «Noticia histórica sobre el desarrollo de la asistencia de los alienados en Alemania», *Archivos de Neurología* (noviembre 1895), t. II, pp. 353 ss <<

[838] Laehr, loc. cit., p. 115. <<

[839] D. Tuke, Chapters on the history of the Insane. Apéndice C, p. 514. <<

[840] Tenon, «Diario de observaciones sobre los principales hospitales y prisiones de Inglaterra», III, fº 11-16. <<

[841] *Ibid.*, fº 11-16. <<

[842] Sin embargo, hay una excepción; pero indica, por sí misma, su carácter experimental. En 1749, el duque de Brunswick hace publicar una orden en la que se dice: «Hay ejemplos que muestran que por intervención de la medicina y de otras medidas útiles, se han llegado a curar alienados». Por tanto, un médico deberá visitar dos veces por semana a los locos que se encuentren en los hospitales de la ciudad, y recibirá una gratificación de 5 táleros por cada curación (Sérieux, *loc. cit*). <<

[843] Durante una gran parte del siglo XIX, la psiquiatría asilaria ha consistido esencialmente en un trabajo de especialización. *Cf.*, por ejemplo, el inagotable análisis de las monomanías. <<

[844] Por ejemplo, Mathurin Milán, entró en Charenton el 31 de agosto de 1707: «Su locura siempre ha consistido en ocultarse de su familia, llevar en París y en los campos una vida oscura, y tener procesos; prestar con usura, sobre fondos perdidos, pasear su pobre espíritu por caminos desconocidos, y creerse capaz de ocupar los más altos cargos». (B. N-, Fondo Clairambault, 985, p. 403). <<

[845] Clairambault, 985, p. 349. *Cf*. también Pierre Dugnet: «Su locura sigue, y tiene más de imbecilidad que de furor» (*ibid.*, p. 134); o Michel Ambroise de Lantivy: «En su locura parece haber más de desorden y de imbecilidad que de terquedad y de furor». (Clairambault, 986, p. 104). <<

[846] Notas de R. de Argenson, p. 93. *Cf.* igualmente: «El llamado l'Amoureux es una especie de furioso capaz de matar a sus padres y de vengarse aun al precio de su vida. Ha estado en todas las rebeliones que han ocurrido en el hospital, y tuvo importante intervención en aquélla en que el brigadier de los arqueros de los pobres, desgraciadamente, fue muerto» (*ibid.*, p. 66). <<

[847] Tenon, «Proyecto de relación de los hospitales civiles». *Documentos sobre los hospitales*, II, fº 228. <<

[848] B. N. Joly de Fleury, ms. 1501, fo 310. <<

[849] B. N. Clairambault, ms. 985, p. 128. <<

[850] *Ibid.*, p. 384. <<

[851] *Ibid.*, ms. 985, p. 1. <<

[852] *Ibid.*, pp. 38-39. <<

[853] *Ibid.*, p. 129. <<

[854] *Ibid.*, pp. 377 y 406. <<

[855] *Ibid.*, p. 347. Aún debe notarse que no se encuentran esas observaciones más que en los registros de Charenton, casa sostenida por los hermanos de San Juan de Dios, es decir, por una orden hospitalaria que pretendía ejercer la medicina. **<<**

[856] Naturalmente no se trata de inscribir en el debate entre los hagiógrafos de Pinel —como Sémelaigne— y quienes tratan de reducir su originalidad atribuyendo al internamiento clásico todos los propósitos humanitarios del siglo XIX, como Sérieux y Liben. No es para nosotros un problema de influencia individual, sino de estructura histórica, estructura de la experiencia que una cultura puede tener de la locura. La polémica entre Sémelaigne y Sérieux es cuestión política, y también familiar. Sémelaigne, aliado a los descendientes de Pinel, es un radical. En toda esta discusión no hay la menor huella de conceptos. <<

[857] Esquirol, Des maladies mentales, II, p. 138. <<

[858] S. Tuke, Description of the Retreat, York, 1813; D. H. Tuke, Chapters of History of the Insane, Londres, 1882. <<

[859] Citado por Esquirol, *loc. cit.*, pp. 134-135. <<

[860] *Ibid.*, p. 135. <<

[861] Mirabeau, *Des lettres de cachet,* cap. XI, *(Euvres,* ed. Merilhou, I, p. 269. <<

[862] Arsenal, ms. 11 168. *Cf.* Ravaisson, *Archives de la Bastille*, t. XIV, p. 275. <<

[863] Kirchhoff, *loc. cit.*, pp. 110-111. <<

[864] Bourges de Longchamp, Arsenal, ms. 11496. <<

[865] Citado en Bonnafous-Sérieux, *loc. cit.*, p. 221. **<<**

[866] La Rochefoucauld-Liancourt, Informe al Comité de Mendicidad, *loc. cit.*, p. 47. <<

[867] Mirabeau, loc. *cit.*, p. 264. <<

[868] Mirabeau, *L’Ami des hommes*, ed. de 1758, tº II, pp. 414 ss <<

[869] *Ibid.*, p. 264. <<

[870] *Histoire de France*, edición de 1899, pp. 293-294. Los hechos son inexactos. Mirabeau fue internado en Vincennes del 8 de junio de 1777 al 13 de diciembre de 1780. Sade permaneció allí del 15 de febrero de 1777 al 29 de febrero de 1784, con una interrupción de 39 días en 1778. Por cierto, sólo salió de Vincennes para pasar a la Bastilla. <<

[871] *Cf*. Arsenal, ms. 12685 y 12686 para Bicétre y 12692 12695 para la Salpétriére. <<

[872] Sobre todo, las cometidas por las compañías especiales encargadas de reclutar colonos, «los bandoleros del Mississippi». *Cf*. descripción detallada en Levasseur, *Recherches historiques sur le systéme de Laxo*, París, 1854. <<

[873] Se buscaban entonces jóvenes dispuestos a unirse voluntariamente a la colonia (*Manon Lescaut*, col. Cri de la France, p. 175). **<<**

[874] El contralor general Laverdy ordena la separación de los comunales, por la Declaración real del 5 de julio de 1770. (*Cf*. Sagnac, *La formation de la société francaise modeme*, pp. 256 *ss*). El fenómeno fue más sensible en Inglaterra que en Francia. Los *Landlords* fácilmente obtienen el derecho de *enclosure*, en tanto que en Francia los intendentes a menudo se han opuesto. <<

[875] *Cf.* Labrousse, *La crise de l’économie francaise à la fin de l’Ancien Régime,* París, 1944. <<

[876] Arnould da las siguientes cifras para el volumen de los intercambios con el exterior: para el periodo 1740-1748, 430, 1 millón de libras, para el periodo 1749-1755, 616, 7; la exportación, por sí sola, ha aumentado en 103 millones de libras (*De la balance du commerce et des relations com-merciales extérieures de la france*, París, an III, 2.ª ed.). <<

[877] Argenson, *Journal et Mémoires,* t. VI, p. 228, 19 de julio, 1750. **<<**

[878] *Ibid.*, p. 80, 30 de noviembre, 1749. <<

[879] *Ibid.*, pp. 202-20S, 26 de mayo, 1750. <<

[880] *Ibid.*, p. 228, 19 de julio, 1750. <<

[881] El total de exportaciones para el periodo 1749-1755 había sido de 341, 2 millones de libras; para el periodo 1756-1763, es de 148, 9 millones. *Cf*. Arnould, *loc. Cit*. <<

[882] *Ibid*. <<

[883] El total de las exportaciones para el año de 1748 había sido de 11142 202 libras; en 1760, 14 693 270. *Cf*. Nicholls, *English Poor Latos*, II, p. 54. <<

[884] Se había creado una comisión, el año anterior, para estudiar los medios de acabar con la mendicidad. Fue la que redactó la orden de 1764. <<

[885] Artículo 1º del Título del Reglamento del Depósito de Lyon, 1783, citado en Lallemand, IV, p. 278. <<

[886] Mercier, *Tablean de París*, ed. de 1783, t. IX, p. 120. <<

[887] *Cf*. Sérieux, «Las alas de alienados del depósito de Soissons». (*Boletín de la Sociedad Histórica de Soissons*, 1934, t. V, p. 127). «El depósito de Soissons seguramente es uno de los más bellos establecimientos y de los mejor dirigidos que hay en Francia». (Récalde, *Traite sur les abus qui subsistent dans les hópitaux du Royanme*, p. 110). <<

[888] Conocida con el nombre de *Gilbert’s Act*. <<

[889] Brissot de Warville, *Théorie des lois criminelles* (1781), t. I, p. 79. <<

[890] *Encyclopédie*, artículo «Hospital». <<

[891] *Ibid*. Récalde, Prefacio, pp. II, III. <<

[892] Mirabeau, *L’Ami des hommes*, ed. de 1758, t. I, p. 22. <<

[893] Antigua medida agraria equivalente a una pertica, o sea 42.21 áreas. <<

[894] Turgot, «Elogio de Gournay», *(Euvres*, ed. Schelle, t. I, p. 607. <<

[895] *Cf*. Turgot, «Carta a David Hume», 25 de marzo, 1767, *(Euvres*, ed. Schelle, t. II, pp. 658-665. <<

[896] Tucker, *Cuestiones importantes sobre el comercio*. Traducido por Turgot, *(Euvres*, ed. Schelle, t. I, pp. 442-470. <<

[897] Turgot, artículo «Fundación» de la *Encyclopédie*. *(Euvres,* ed. Schelle, I, pp. 584-593. <<

[898] *Cf*. Turgot, «Carta a Trudaine sobre el Limousin», (*Euvres*, ed. Schelle, II, pp. 478-495. <<

[899] *Cf. ibid.*, pp. 478-495. <<

[900] Artículo «Fundación», de la Encyclopédie. <<

[901] Cf. algunos textos, como Savarin, Le cri de l’humanité aux États généraux (París, 1789); Marcillac, Hópitaux remplaces par des sociétés physiques (S. L. N. D.); Coqueau, Essai sur l’établissement des hópitaux dans les grandes villes, París, 1787; Récalde, Traite sur les abus qui subsistent dans les hópitaux, París, 1786. Y otros muchos escritos anónimos: Précis des vues genérales en faveur de ceux qui n’ont ríen, Lons-le-Saulnier, 1789, seguido de Un moyen d’extirper la mendicité, París, 1789; Plaidoyer pour l’héritage du pauvre, París, 1790. En 1777 la Academia de Chálons-sur-Marne había propuesto como tema examinar «las causas de la mendicidad y los medios de extirparla». Le fueron enviadas más de cien memorias. Publicó de ellas un resumen en que quedan indicados de la manera siguiente los medios de suprimir o de prevenir la mendicidad: enviar a los mendigos a su comunidad, donde deberán trabajar; suprimir la limosna pública; disminuir el número de hospitales; reformar los que se conserven; establecer Montes de Piedad; fundar talleres, reducir el número de las fiestas; abrir manicomios «para quienes perturben la armonía de la sociedad» (*cf.* Brissot de Warville, *Teoría de las leyes penales*, I, p. 261, nota 123). <<

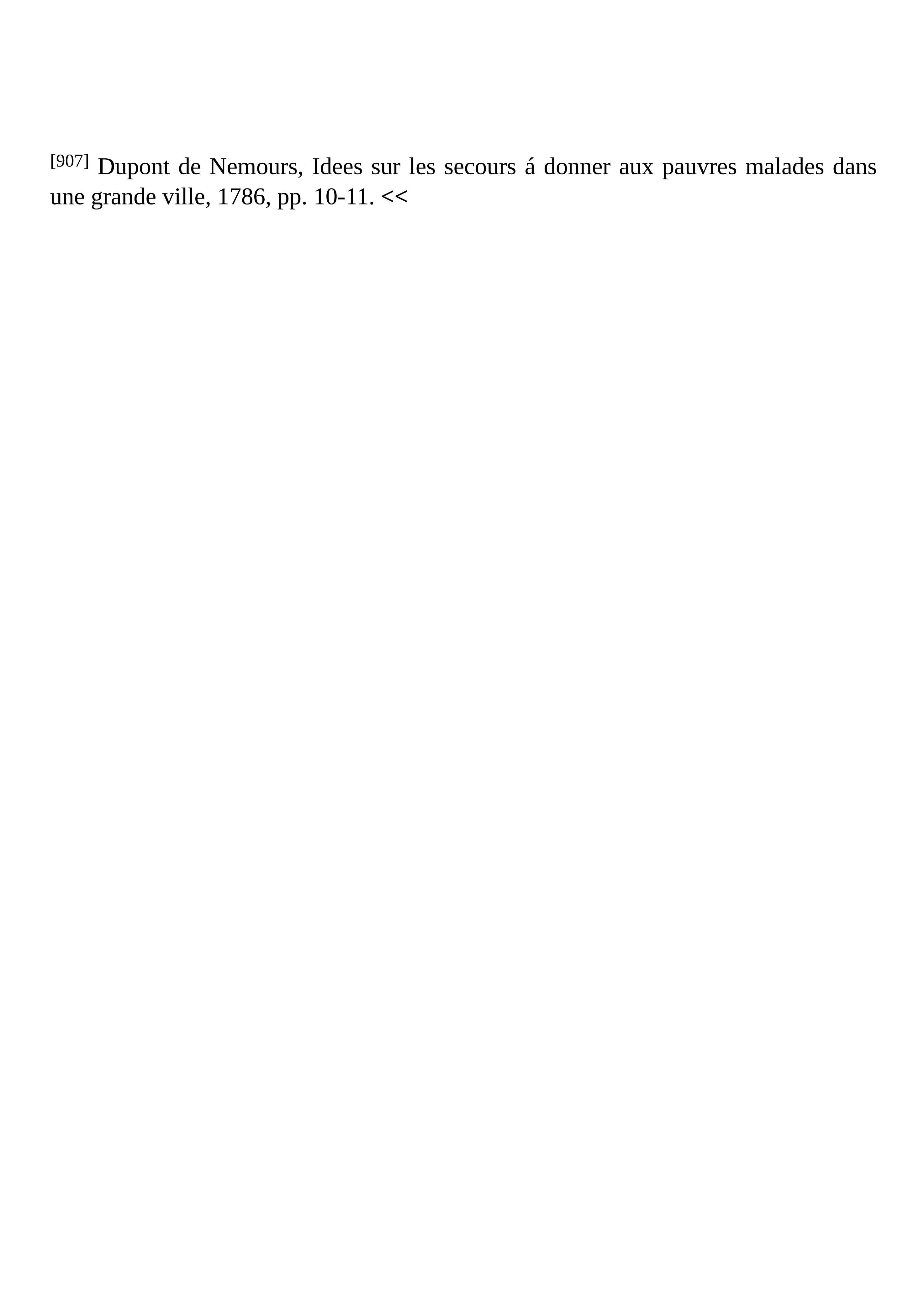
[902] Coqueau, *loc. cit.*, pp. 23-24. <<

[903] *Ibid.*, p. 7. <<

[904] Coqueau, *loc. cit.*, p. 7. <<

[905] Desmonceaux, *De la bienfaisance nationale*, París, 1789, pp. 7-8. <<

[906] Récalde exige la creación de un comité «para la reforma general de los hospitales»; después, «una comisión permanente, con autoridad del Rey, ocupada sin cesar en mantener el orden y la equidad en el empleo de los denarios consagrados a los pobres» (*loc. cit.*, p. 129). *Cf*. Claude Chevalier, *escription des avantages d’une maison de santé* (1762). Dulaurent, *Essai sur les établissements nécessaixes et les moins dispendieux pour rendre le service dans les hópitaux vraiment utile á l’humanité*, 1787. <<



[907] Dupont de Nemours, Idees sur les secours á donner aux pauvres malades dans une grande ville, 1786, pp. 10-11. <<

[908] *Ibid*., pp. 10-11. <<

[909] *Ibid.*, p. 113. <<

[910] A petición de Turgot, Brienne hace una investigación sobre la asistencia en la región de Toulouse. Redacta las conclusiones en 1775, y las lee en Montigny. Recomienda el socorro a domicilio, pero también la creación de hospicios para ciertas categorías, como los locos (B. N. Fondo francés 8129, fos 244-287). <<

[911] Nicholls, *The English Poor Laws*, II, pp. 115-116. <<

[912] Edén, *State of the Poor*, I, p. 373. <<

[913] La Rochefoucauld-Liancourt (Procés-verbal de l’Assemblée nationale, t. XLIV), pp. 94-95. <<

[914] Circular a los intendentes (marzo, 1784); citado en Funck-Brentano, *Les Lettres de cachet á París*, p. XLII. **<<**

[915] El duque de Liancourt, el cura de Sergy, el cura de Cretot, diputados; Montlinot y Thouret «agregados externos al trabajo del Comité»; *cf*. Informe al Comité de mendicidad, *loc. cit.*, p. 4. <<

[916] *Loc. cit.*, p. 47. <<

[917] Informe al Comité de mendicidad, p. 78. Resumiendo sus trabajos al final de la Constituyente, el Comité pide la creación «de dos hospitales destinados a la curación de la locura» (*cf*. Tuetey, *L’Assistance publique á Paris pendant la Révolution*, t. I, Introducción, p. XV). **<<**

[918] Art. IX del decreto. <<

[919] *Cf. Moniteur* del 3 de abril, 1790. <<

[920] Muchas discusiones para saber qué hacer con los locos en los hospitales. Por ejemplo, en el hospital de Toulouse, el ministro de la policía rechaza, por razones de seguridad, una liberación que el ministro del Interior acuerda a causa de la miseria del hospital y de los «cuidados muy costosos y penosos que se dan». (Archivos Nacionales F 15, 339). <<

[921] Título XI, art. 3. <<

[922] Esas disposiciones aún se encuentran en el Código Penal. Portalis se refiere a ellas en una circular del 30 Fructidor, año XII, 17 de septiembre de 1804. <<

[923] Carta del ministro del Interior (5 de mayo, 1791) a Chalan, procurador general, sindico del departamento de Seine-et-Oise. (Pieza manuscrita, citada por Lallemand, *loc. cit.*, IV, II, p. 7, nota 14). <<

[924] *Cf*. Pignot, *Les Origines de l’hópital du Midi*, pp. 92-93. <<

[925] Informe del comisario del gobierno Antoine Nodier, ante los Tribunales, 4 Germinal, año VIII. Citado en Léonce Pingaud, *Jean de Bry*, París, 1909, p. 194. <<



[926] Según las *Mémoires du Pére Richard*, se habrían llevado a Bicétre en un día 400 presos políticos (fos 49-50). <<

[927] Pinel, que había empezado a desempeñar sus funciones en Bicétre el 11 de septiembre de 1793, había sido nombrado en la Salpétriére el 13 de mayo de 1795 (24 Floreal, año III). <<

[928] Carta de Létourneau, ecónomo de la Casa de Pobres de Bicétre, a los ciudadanos Osmond y Grand Pré. Citado en Tuetey, *L'Assistance publique á París pendant la Révolution*, t. III, pp. 360-362. <<

[929] La Rochefoucauld-Liancourt, *loc. cit.*, p. 95, subrayado por nosotros. <<

[930] Brissot de Warville, *loc. cit.*, pp. 183-185. Debe notarse que Sade escribió, o se propuso escribir, «una disertación sobre la pena de muerte, seguida de un proyecto sobre el empleo que debe hacerse de los criminales para conservarlos con utilidad para el Estado». («Portafolio de un hombre de letras», citado por G. Lély, *Vie du marquis de Sade*, t. II, p. 343). <<

[931] Musquinet de la Pagne, Bicétre reformé, ou l'établissement d'une maison de discipline, París, 1790, pp. 10-11. <<

[932] *Ibid*., p. 26. <<

[933] *Ibid.*, p. 27. <<

[934] *Ibid.*, p. 11. <<

[935] No hay que olvidar que Musquinet había sido internado en Bicétre durante el Antiguo Régimen, que fue condenado y nuevamente encerrado durante la Revolución, considerado tanto como loco, tanto como criminal. <<

[936] *Journ I de médecine*, agosto de 1785, pp. 529-583. <<

[937] *Cf.* Sérieux y Libert, «La asistencia y el tratamiento de las enfermedades mentales en tiempos de Luis XVI», *Chronique medícale*, 15 de julio-17 de octubre, 1914. <<

[938] Tenon, Mémoires sur les hópitaux de París, París, 1788, 4º Mémoire, p. 212. <<

[939] Tenon, Projet de rapport au nom du comité des secours, ms. B. N. fº 232. <<

[940] *Ibid.*, fo 232. Cf. en el mismo sentido, las Mémoires sur les hópitaux, 4º Mémoire, p. 216. <<

[941] *Ibid*. <<

[942] 1791: Informe al departamento de París, de uno de sus miembros, sobre el estado de las locas de la Salpétriére, y adopción de un proyecto de reglamento sobre la condición de los locos. Este texto es citado *in extenso*, sin nombre del autor, por Tuetey, *L'Assistance publique á Parts pendant la Révolution. Documents inédits*, t. III, pp. 489-506. En gran parte, vuelve a aparecer en las *Vues sur les secours publics*, 1798. <<

[943] *Vues sur les secours publics*; en *(Euvres philosophiques* de Cabanis, París, 1956, II; Parte, p. 49. <<

[944] Cabanis, *op. cit.*, p. 51. <<

[945] *Ibid.*, p. 58. <<

[946] Tenon elogiaba mucho esas especies de chalecos, un ejemplo de los cuales había visto en San Lucas: «Si se puede temer que el loco se lastime o que perjudique a otro, se le retienen los brazos con ayuda de largas mangas ligadas entre sí a su espalda», *Projet de rapport au nom du comité des secours*, fo 232. <<

[947] Cabanis, Informe enviado al Departamento de París por unos miembros sobre el estado de las locas detenidas en la Salpétriétre (citado por Tuetey, t. III, pp. 492-493). <<

[948] Des Essarts, *Dictionnaire de pólice*, París, 1786, t. VIII, p. 526. <<



[949] Los decretos del 21 de mayo-7 de junio de 1790 remplazan los 70 distritos por 48 secciones. <<

[950] Citado en Joly, *Les lettres de cachet dans la généralité de Caen au XVIII siécle*, París, 1864, p. 18, nota 1. <<

[951] El texto de Bertin, citado antes, precisa, a propósito de las precauciones que deben tomarse: «El todo, independientemente de la verificación exacta de su exposición». <<

[952] *cf.* el *compte rendu* del ministro de la Justicia a la Legislativa (Archivos parlamentarios. Suplemento a la sesión del 20 de mayo de 1792, t. XLIII, p. 613). Del 11 de diciembre de 1790 al 1º de mayo de 1792, el Tribunal de Saint-Germain-en-Laye sólo ha homologado 45 juicios de familia. <<

[953] *Cf. supra,* Primera Parte, cap. IV. <<

[954] *Cf. supra*, Primera Parte, cap. V. <<

[955] Brissot de Warville, *Théorie de lois criminelles*. t. I, p. 101. <<

[956] *Ibid.*, pp. 49-50. <<

[957] *Ibid.*, p. 114. <<

[958] Brissot de Warville, *Théorie des lois criminelles,* t. I, p. 50. <<

[959] El 30 de agosto de 1791, se condena a una mujer por un delito sexual «a ser conducida por el ejecutor de la justicia suprema, a todos los lugares y cruces acostumbrados, y sobre todo a la Plaza del Palacio Real, montada sobre un asno, mirando hacia la cola, con un sombrero de paja en la cabeza con un letrero delante y detrás, con estas palabras: “Mujer corruptora de la juventud”, a ser azotada y fustigada, desnuda, con varas, a ser marcada con un hierro candente en forma de flor de lis». (*Gaceta de los tribunales*, I, nº 18, p. 284. *Cf.*, *ibid.*, II nº 36, p. 145). <<

[960] B. N., col. Joly de Fleury, 1246, fos 132-166. <<

[961] Alusión al personaje de *Manon Lescant*. <<

[962] Bellart, *(Euvres*, París, 1828, t. I, p. 103. <<

[963] *Ibid.*, p. 103. <<

[964] *Ibid.*, pp. 76-77. <<

[965] *Ibid.*, p. 97. <<

[966] *Ibid.*, p. 103. <<

[967] *Ibid.*, p. 90. <<

[968] *Ibid.*, pp. 90-91. <<

[969] Delarive. Carta enviada a los redactores de la *Biblioteca Británica*, sobre un nuevo establecimiento para la curación de los alienados. Ese texto ha aparecido en la *Biblioteca Británica*, y luego en un folleto separado. La visita de Delarive al *Retiro* data de 1798. <<

[970] Scipion Pinel, *Traite complet du régime sanitaire des alienes*, París, 1836, p. 56. <<

[971] *Cf. supra,* Tercera Parte, cap. II. <<

[972] Voltaire, *Lettres philosophiques*, ed. Droz, I, p. 17. <<

[973] 33. George III, cap. V, «For the encouragement and Relief of Friendly societies». <<

[974] 35. George III, cap. 101. Sobre esta supresión de la Settlement Act, *cf.* Nicholls, *loe. cit.*, pp. 112-113. <<

[975] Sewel, The history of the rise, increase and progress Of Christian People, 3º ed., p. 28. <<

[976] *Ibid.*, p. 233. <<

[977] Voltaire, *loc. cit.*, p. 16. <<

[978] Asimismo, los místicos protestantes del siglo XVII y los últimos jansenistas. <<

[979] Samuel Tuke, Description of the Retreat, an Institution near York for insane persons, York, 1713, pp. 22-23. <<

[980] Citado en Tuetey, loe. cit., III, p. 369. <<

[981] Fue en la pensión Vernet, de la calle Servandoni, donde Pinel y Boyer encontraron un refugio para Condorcet, al ser ordenada su detención el 8 de julio de 1793. <<

[982] Dupuytren, *Noticia sobre Philippe Pinel*. Extracto del *Journal des Débats* del 7 de noviembre 1826, p. 8. Es probable que Dupuytren aluda al abad Fournier, que se había pronunciado, en su cátedra, contra la ejecución de Luis XVI y que, después de ser internado en Bicétre como «atacado de demencia», llegó a ser capellán de Napoleón, y luego obispo de Montpellier. <<

[983] *Cf.*, por ejemplo, la disposición del Comité de Seguridad General que ordenaba el traslado a Bicétre de un alienado que no se podía conservar en el gran hospicio, por humanidad (Tuetey, *loc. cit.*, III, pp. 427-428). <<

[984] Carta de Piersin a la Comisión de Administraciones Civiles del 19 Frimario, año III (Tuetey, *loc. cit.*, III, p. 172). <<

[985] Según Piersin, había en Bicétre 207 locos, con fecha 10 Frimario, año III (Tuetey, *loc. cit.*, p. 370). <<

[986] Pinel había sido redactor de la *Gaceta de Salud* antes de la Revolución. Había escrito varios artículos sobre las enfermedades del espíritu, sobre todo en 1787: «Los accesos de melancolía, ¿no son más frecuentes y más temibles durante los primeros meses del invierno?»; en 1789: «Observaciones sobre el régimen moral más apropiado a restablecer, en ciertos casos, la razón extraviada de los maníacos». En *La Médecine éclairée par les Sciences physiques* había publicado un artículo «sobre una especie particular de melancolía que conduce al suicidio» (1791). <<

[987] *Gazette nationale*, 12 de diciembre, 1789. **<<**

[988] Citado en Sémelaigne, *Philippe Pinel et son aeuvre*, pp. 108-109. <<

[989] *Cf.* toda la correspondencia de Létourneau con la Comisión de los Trabajos Públicos, citada en Tuetey, III, pp. 397-476. <<

[990] En su afán de hacer de Pinel una víctima del Terror, Dupuytren nos cuenta que «fue detenido, y estuvo a punto de ser presentado al Tribunal Revolucionario; por fortuna, se llegó a dejar sentir la necesidad de los cuidados que él daba a los pobres de Bicètre, y se le acordó la libertad». (Dupuytren, *loc. cit.*, p. 9). <<

[991] Informe hecho a la Sociedad de Amigos el 5 de abril de 1793; citado en S. Tuke, *Descrtption of the Retreat*, p. 36. <<

[992] *Ibid.*, pp. 93-95. <<

[993] *Ibid.*, pp. 129-130. <<

[994] S. Tuke, *op. cit.*, p. 137, nota. <<

[995] *Ibid.*, p. 137, nota. <<

[996] Desde el siglo XVIII, los cuáqueros a menudo han practicado el sistema de las sociedades por acciones. Cada uno de los que habían suscrito para el *Retiro* una suma al menos de 20 libras, recibía un interés anual del 5%. Por otra parte, el *Retiro* parece haber sido una excelente empresa comercial. Éstos son los beneficios realizados durante los primeros años: junio 1798: 268 libras; 1799: 245; 1800: 800; 1801: 145; 1802: 45; 1803: 258; 1804: 449; 1805: 521 (*cf*. S. Tuke, *op. cit.*, pp. 72-75). <<

[997] *Ibid.*, p. 178. <<

[998] En efecto, sólo un miembro de la Comuna podía ser designado para inspeccionar un hospital. Ahora bien, Couthon nunca formó parte de esta asamblea (cf. Émile Richard, *Histoire de l'Hóphal de Bicétre*, Paris, 1889, p. 113, nota). **<<**

[999] Scipion Pinel, Traite complet du régime sanitaire des alienes, París, 1836, pp. 56-63. <<

[1000] Hegel, Encyclopédie des Sciences Philosophiques, 408, nota. <<

[1001] Samuel Tuke, *loc. cit.*, p. 50. <<

[1002] *Ibid.*, p. 23. <<

[1003] *Ibid.*, p. 121. <<

[1004] *Ibid.*, p. 23. <<

[1005] *Ibid.*, p. 141. <<

[1006] *Ibid.*, pp. 146-147. <<

[1007] *Ibid.*, p. 156. <<

[1008] *Ibid.*, p. 183. <<

[1009] *Ibid.*, p. 157. <<

[1010] *Ibid.*, p. 178. <<

[1011] Muchas coacciones físicas aún se empleaban en el *Retiro*. Para obligar a los enfermos a comer, Tuke recomienda el uso de una simple llave de puerta, que se introduce por la fuerza entre las mandíbulas, y que se hace girar a voluntad. Observa que por ese medio se corre menos el riesgo de romper los dientes a los enfermos (S. Tuke, *op. cit.*, p. 170). <<

[1012] S. Tuke, *op. cit.*, pp. 172-173. <<

[1013] Delarive, loc. cit., p. 30. <<

[1014] Traite médico-philosophique, p. 265. <<

[1015] *Ibid.*, p. 458. <<

[1016] Pinel, *op. cit.* El conjunto de las estadísticas establecidas por Pinel se encuentra en las páginas 427-437. <<

[1017] *Ibid.*, p. 268. <<

[1018] *Ibid.*, pp. 116-117. <<

[1019] *Ibid.*, pp. 270-271. <<

[1020] *Ibid.*, p. 141. <<

[1021] *Ibid.*, p. 417. <<

[1022] *Ibid.*, pp. 122-123. <<

[1023] *Ibid.*, p. 237. <<

[1024] *Ibid.*, pp. 29-30. <<

[1025] Pinel siempre dio el privilegio al orden de la legislación sobre el progreso del conocimiento. En una carta a su hermano, del 1º de enero de 1779: «Si se echa una ojeada a las legislaciones que han florecido en el globo, se verá que, en la institución de la sociedad, cada una ha precedido a la luz de las ciencias y de las artes, que supone un pueblo vigilado por la policía y llevado por las circunstancias y el curso de las épocas a esta autoridad que hace aflorar el germen de las letras… No se dirá que los ingleses deben su legislación al estado floreciente de las ciencias y de las artes, al que ha precedido en varios siglos. Cuando esos orgullosos insulares se han distinguido por su genio y su talento, su legislación ya era todo lo que podía ser» (en Sémelaigne, *Aliénistes et philanthropes*, pp. 19-20). <<

[1026] Scipion Pinel, Traite du régime sanitaire des alienes, p. 63. **<<**

[1027] Citado en Sémelaigne, Aliénistes et philanthropes. Apéndice, p. 502. <<

[1028] Philippe Pinel, *loc. cit.*, p. 256. <<

[1029] *Cf*. Segunda Parte, cap. V. <<

[1030] Pinel, *Traite médico-philosophique*, pp. 207-208. <<

[1031] Cf. supra, Segunda Parte, cap. IV. <<

[1032] Pinel, Traite médico-philosophique, p. 205. <<

[1033] *Ibid.*, p. 205. <<

[1034] *Ibid.*, p. 206. <<

[1035] Pinel, *op. cit.*, p. 291, nota 1. <<

[1036] Reglamento del *Retiro*. Sección III, art. 5, citado en S. Tuke, *loc. cit.*, pp. 89-90.
<<

[1037] «La admisión de los locos o los insensatos en los establecimientos que les están o les estarán destinados en toda la extensión del departamento de París, se hará sobre una relación del médico o del cirujano legalmente reconocido». (*Proyecto de Reglamento sobre la admisión de los insensatos*, adoptado por el departamento de París, citado en Tuetey, III, p. 500). <<

[1038] Langermann y Kant, con un mismo espíritu, preferían que el papel esencial estuviera a cargo de un «filósofo». Esto no está en oposición, sino al contrario, con lo que pensaban Tuke y Pinel. <<

[1039] *Cf*. lo que Pinel dice de Pussin y de su mujer, a quienes hace sus asistentes en la Salpétriére (Sémelaigne, *Aliénistes et philanthropes*, Apéndice, p. 502). **<<**

[1040] Pinel, *loc. cit.*, pp. 292-293. <<

[1041] S. Tuke, *loc. rit.*, pp. 110-111. <<

[1042] S. Tuke, op. cit., p. 115. <<

[1043] Haslam, Observations on insanity with practical remarks on this disease, Londres, 1798, citado por Pinel, loc. cit., pp. 253-254. <<

[1044] Esas estructuras siguen persistiendo en la psiquiatría no psicoanalítica, y, en muchos aspectos, aun en el propio psicoanálisis. <<

[1045] Boissier de Sauvages, *Nosologie méthodique,* VII, p. 4. **<<**

[1046] Ibid., p. 4. <<

[1047] Abelly, Vie de Saint Vincent de Paul, París, 1813, II, cap. XIII. <<

[1048] Troxler, Blicke in Wesen des Menschen, citado en Béguin, L’áme romantique et le réve, París, 1939, p. 93. (El alma romántica y el sueño, F. C. E., 1954). <<

[1049] Hólderlin, *Hyperion* (citado *ibid.*, p. 162). <<

[1050] Nerval, *Aurelia*, París, 1927, p. 25. <<

[1051] Hoffmann, citado por Béguin, *loc. cit.*, p. 297. <<

[1052] Pinel, citado sin referencia en Sémelaigne: *Ph. Pinel et son atuvre*, p. 106. <<

[1053] Matthey, *loc. cit.*, p. 67. <<

[1054] Spurzheim, *Observations sur la folie*, pp. 141-142. <<

[1055] Hegel, *loc. cit.*, 408 Zusatz. <<

[1056] *Ibid*. <<

[1057] Leuret, Du traitement moral de la folie, París, 1840. <<

[1058] Pinel, Traite médico-philosophique, p. 214. <<

[1059] Frente a la parálisis general, la histeria es la «mala locura»: no hay falta reparable, no hay asignación orgánica, no hay comunicación posible. La dualidad parálisis general-histeria marca los extremos del dominio de la experiencia psiquiátrica en el siglo XX, el perpetuo objeto de una doble y constante preocupación. Se podría, se debería mostrar que las explicaciones de la histeria han sido, hasta Freud, excluido, tomadas del modelo de la parálisis general, pero de ese modelo depurado, psicologizado, hecho transparente. <<

[1060] Pinel, Traite médico-philosophique, p. 156. <<

[1061] Esquirol, Des maladies mentales, II, p. 335. <<

[1062] Todavía en 1893, la *Medico-psychological Association* consagrará su XXXV° Congreso Anual a los problemas de la «Moral Insanity». <<

[1063] U. Trélat, *La folie Incide*, Avant-propos, p. X. <<

[1064] *Cf. supra,* Segunda Parte, cap. IV. **<<**

[1065] Varios de esos asuntos han provocado toda una inmensa bibliografía médica y jurídica: Léger que había devorado el corazón de una muchacha; Papavoine que había estrangulado, en presencia de su madre, a dos niños que veía por primera vez en su vida; Henriette Cornier, que había cortado la cabeza a un niño a quien no conocía; en Inglaterra, el asunto Bowler; en Alemania, el asunto Sievert. <<

[1066] *Cf*. Elias Régnault, *Du degré de compétence des médecins*, 1828; Fodéré, *Essai médico-légal*, 1832; Marc, *De la folie*, 1840; *cf*. también, igualmente, Chauveau y Hélie, *Théorie du code penal*. Y toda una serie de comunicaciones de Voisin a la Academia de Medicina (*Sur le sentiment du juste*, en 1842; *Sur la peine de mort*, en 1848). <<

[1067] Esquirol, *De la monomanie homicide*, en *Des maladies mentales*, cap. II. **<<**

[1068] Lo que hacía decir a Elias Régnault: «En la monomanía homicida, sólo se trata de la voluntad de matar que se impone a la voluntad de obedecer las leyes» (p. 39). Un magistrado decía a Marc: «Si la monomanía es una enfermedad, cuando conduce a crímenes capitales, hay que llevarla a la plaza de Gréve» (*loc. cit.*, I, p. 226). **<<**

[1069] Dupin, que había comprendido la urgencia y el peligro del problema, decía de la monomanía que podía ser «demasiado cómoda, tanto para librar a los culpables de la severidad de las leyes, tanto para privar a los ciudadanos de su libertad. Cuando no se podría decir: es culpable, se diría: está loco; y se vería a Charenton remplazar a la Bastilla» (citado en Sémelaigne, *Aliénistes et philanthropes*. Apéndice, p. 455). <<

[1070] La manía, una de las formas patológicas más sólidas en el siglo XVIII, pierde mucha de su importancia. Pinel aún contaba más del 60% de mujeres maníacas en la Salpétriére entre 1801 y 1805 (624 sobre 1002); Esquirol, en Charenton, de 1815 a 1826 cuenta 545 maníacos sobre 1557 ingresos (35%); Calmeil, en el mismo hospital, entre 1856 y 1866, sólo reconoce 25% (624 sobre 2524 admisiones); en la misma época, en la Salpétriére y en Bicétre, Mareé diagnostica 779 sobre 5481 (14%); y un poco después Achule Foville hijo, tan sólo 7% en Charenton. <<

[1071] *Cent vingt journées de Sodome* (citado por Blanchot, *Lautréamont et Sade*, Paris, 1949, p. 235). <<

[1072] Citado por Blanchot, *ibid.*, p. 225. **<<**

[1073] La infamia debe poder llegar hasta «desmembrar la naturaleza y dislocar el universo». (*Cent* vingt *journées*, Paris, 1935), t. II, p. 369. **<<**

[1074] Esta cohesión impuesta a los *socii* consiste, en efecto, en no admitir entre ellos la validez del derecho de muerte, que pueden ejercer sobre los otros, sino en reconocerse entre ellos un derecho absoluto de libre disposición; cada uno debe poder *pertenecer* a otro. <<

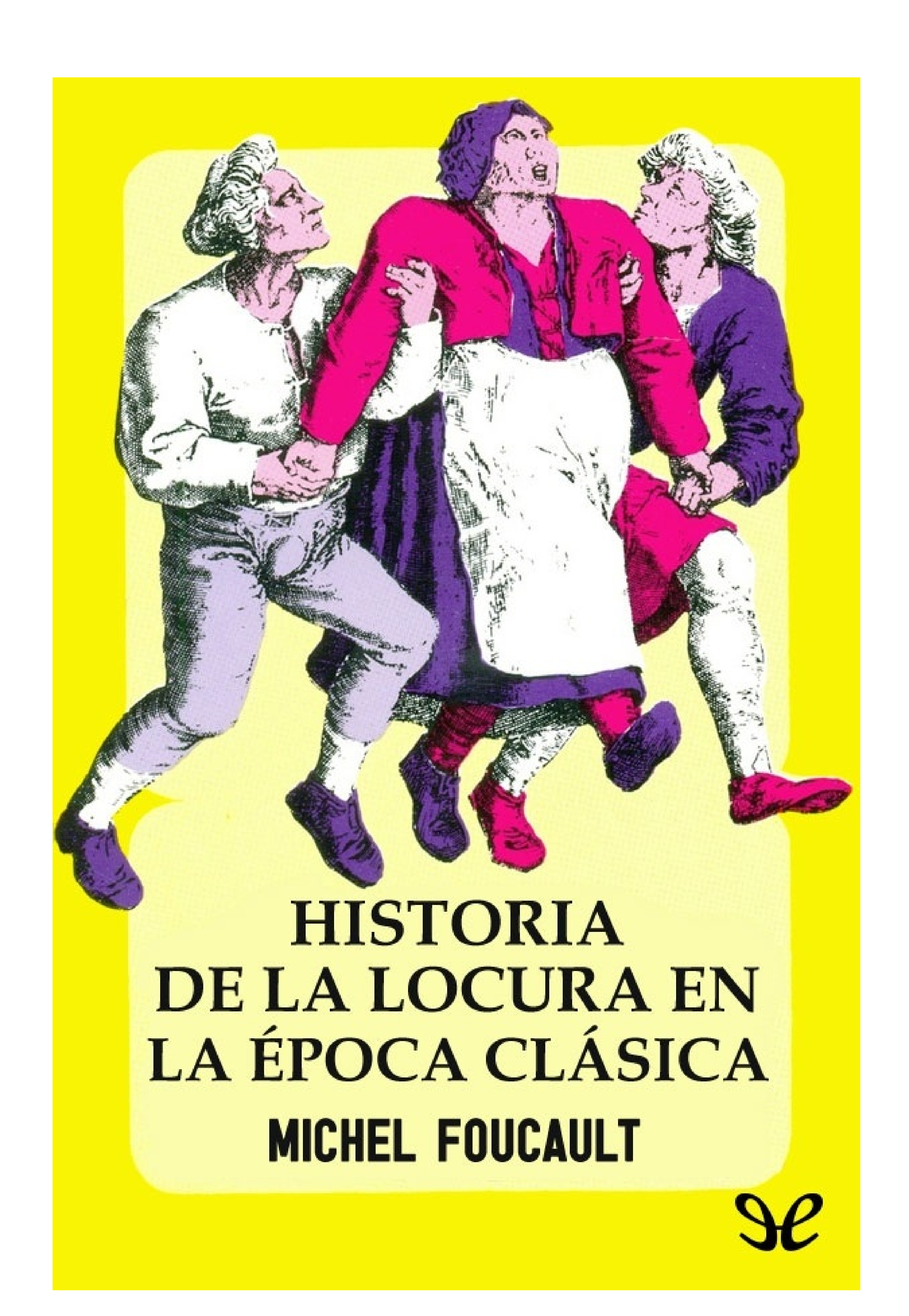
[1075] *Cf*. el episodio del volcán al final de *Juliette*, ed. J.-J. Pauvert, Sceaux, 1954, t. VI, pp. 31-33. <<

[1076] «Se habría dicho que la naturaleza, aburrida de sus propias obras, estuviese dispuesta a confundir todos los elementos para obligarlos a adoptar formas nuevas» (*ibid.*, p. 270). <<

[1077] *La locura, tema o índice*: lo que es significativo es que Descartes, en el fondo, nunca hable de la locura misma en ese texto. La locura no es su tema. La trata como índice para una cuestión de derecho y de valor epistemológico. Se dirá que acaso sea el signo de una exclusión profunda. Pero ese silencio sobre la locura misma significa, simultáneamente, lo contrario de la exclusión, puesto que *no se trata de la locura* en ese texto, y que no es cuestión de ella, ni aun para excluirla. No es en las *Meditaciones* donde Descartes habla de la locura misma. <<

[1078] Por diversión, comodidad y fidelidad a Derrida, me valgo de ese término de parágrafo. Derrida, en efecto, dice de manera imaginaria y graciosa: «Descartes come aparte». Bien sabemos que no hay nada de eso. <<

[1079] Cito a Derrida. He sabido que en el texto de Descartes esas cosas, de las que es tan difícil dudar, no están caracterizadas por su «naturaleza» sino por su proximidad y su vivacidad. Por su relación con el sujeto meditante. <<


HISTORIA
DE LA LOCURA EN
LA ÉPOCA CLÁSICA
MICHEL FOUCAULT